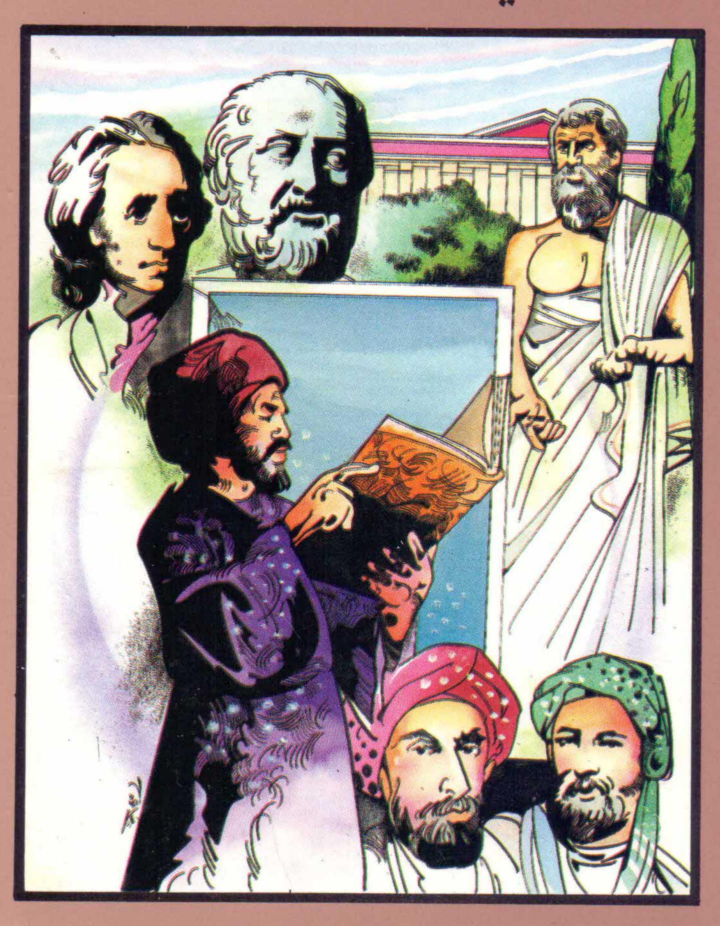
الأعلام من الفلاسفة

تأليف
الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب - جامعة المنصورة

الكِنْدِيّ

مِن فلاسفة المشرق والإسلام في العصور الوسطى



دار الكتب العلمية

دَار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب : ٩٤٢٤/١١ - تلكس : Nasher 41245 Le
هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس : ٤٧٨١٣٧٣ / ١٢١٢ / ٠٠

الأعلام من الفلاسفة

الكندي

من فلاسفة المشرق والإسلام في العصور الوسطى

إعداد
الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب - جامعة المنصورة

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

يطلب من : دار الكتب العلمية بيروت. لبنان
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ تلكس : Nasher 41245 Le
هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨١٥٥٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم

مقـــدمة المؤلف

يخرج الإنسان إلى الحياة، فيضمّه الـوجود حتى نهـاية الحياة! وكيف تكون حياة الإنسان بدون الوجود؟ إنه الأرض التي يخطو عليها، والسماء التي تظلّه، والناس الذين يأنس بهم في وحدته.

هذا الوجود، هو الواقع الذي يفرض نفسه على الإنسان ولا يستطيع أن يتخلّص منه، وهو الضرورة التي تفرض نفسها على الحياة، ولا يستطيع أن يتحرّز منها.

الوجود قدر ومصير محتوم، للبشر جميعاً.

وإذا كانت الحياة تهب الإنسان إلى الوجود، فالموت يعزل الإنسان عنه، وبذلك تكون الحياة الإنسانية، من الميلاد إلى الموت، رحلة في رِحاب الوجود!.

ويواجه الإنسان الوجود بإحساسه وشعوره، بعاطفته وخياله، بإرادته وعقله، وقد يشعر الإنسـان بالخـوف والرهبـة، بالقلق والحيرة، ولكنه مع ذلك يسعى إلى البقاء والاستقرار والأمان.

ويلتحم الإنسان مع الوجود، فهو خيط في نسيجه، أو نقطة في فضائه ولحظة في زمانه. إنه جزء لا يتجزأ من الواقع، مثل النبات والحيوان، والشمس والقمر والنجوم.

ويرى الإنسان أن ظواهر الوجود تتكرّر، كما أنها لا تتبدّل ولا تتغيّر، فالشمس تشرق صباحاً وتغرب مساءً، والقمر ضياء الليل، والجبال رواسي، والأنهار جارية، والأرض تنبت زرعاً، والإنسان كائن حيّ، يولد ويموت... تلك هي طبيعة الأشياء، وصلّى الله على محمّد وعلى آله وأصحابه أجمعين...

كتبه،

كامل محمد محمد عويضة

جمهورية مصر ـ المنصورة ـ عزبة الشال

شارع جامع نصر الإسلام.

الكنـــدي

(١٨٩ ـ ٢٦٠ هـ)

١ ـ نسبه وميلاده:

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي المنتسب إلى الأشعث بن قيس الكندي الذي كان ملكاً على كندة عند ظهور الإسلام. وقد ولد عام ١٨٩ هـ ٨٠٣م في الكوفة وتوفي عام ٢٦٠ هـ ـ ٨٧٣ م. وكان أبوه أميراً عليها حتى عهد الرشيد[١].

وإذا رجعنا إلى كتب التراجم التي تكتب في الشخصيات، وجدنا أن ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء يضع اسم الكندي شاملاً ومفصّلاً ومتدرّجاً إلى أن ينتهي في نسبه إلى (قحطان) وهو أصل العرب جميعاً، وفي هذا يقول ابن أبي أصيبعة: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس (إلى هنا ينتهي النسب الإسلامي للكندي إذ إن إسلام قبيلة كندة، بدأ بالأشعث بن قيس الذي عاش في الجاهلية ثم قَدِمَ على الرسول مع وفد كندة وأسلم على يديه)، وابتداء من أبي الأشعث هذا يبدأ النسب الجاهلي العربي الأصيل

---

(١) انظر: معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، للدكتور عبده فراج.

للكندي حيث يذكر ابن أبي أُصيبعة أن: الأشعث بن قيس بن معد يكرب بن معاوية بن جبلة بن عديّ بن ربيعة بن معاوية بن ثور بن مرقع بن كندة بن عفير بن عديّ بن الحارث بن مرّة بن أدد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن قحطان[1].

ومما يلاحظ على نسب الكندي بالإضافة إلى كونه عربياً مسلماً هو أنه كان أحد أبناء ملوك العرب، ولذلك ارتبط هذا الوصف باسمه في كثير من كتب التراجم فهذا هو ابن أبي أُصيبعة أيضاً يقول: (يعقوب بن إسحاق الكندي، فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها، كما أن اليعقوبي يؤكد هذا الوصف حين يقول في كتاب (التاريخ) إن الروايات قد ذكرت عمّن يدّعي العلم بالأخبار وأحوال الأمم من القبائل أن أول مَن ملك من ولد قحطان هو (سبأ بن يعرب بن قحطان) وكان سبأ هذا يسمى بـ (عبد شمس) لأنه أول مَن ملك من ملوك العرب، وسار على الأرض).

كما يذكر اليعقوبي أن أبناء يعرب بن قحطان كانوا ملوكاً على اليمن وكان هؤلاء الملوك يدينون بعبادة الأصنام في أول الأمر ثم اعتنقوا اليهودية لمّا جاءهم أحبار من اليهود وأقرؤوهم التوراة.

ويذكر أبو الفرج الأصفهاني في كتابه (الأغاني) أن أهل كندة وهي قبيلة الكندي لا يعدّون من أهل البيوتات فقط وإنما

---

(١) انظر: فلسفة الإسلاميين، دكتور سامي نصر لطف.

كانوا ملوكاً. وأن الأشعث بن قيس كان ذا قرابة بالنعمان بن المنذر وكان يردّد دائماً أنه وارث لملك كندة[1]. وعلى كل هذا فإن كتب السيَر والتواريخ والتراجم تذكر حكايات كثيرة ومختلفة عن قبيلة كندة ولكن كلّ ما يهمنا من شأنها هو انتساب الكندي إليها، وبالتالي وصفه بأنه أحد أبناء ملوك العرب الأوائل وسنلاحظ أن لهذه النسبة تأثيراً كبيراً على جوانب فلسفته من جهة، ومن جهة أخرى جلبت عليه حقد الحاقدين ومكر الماكرين[2].

ولقد اختلفت كتب الدراسات الفلسفية حول مولد ووفاة الكندي، ولكن أقرب الدراسات اتفقت منها اثنتان حول هاتين الناحيتين، إذ اتفق الشيخ مصطفى عبد الرازق مع (دي بور) الذي ذهب إلى أن الكندي ولد: (في أوائل القرن التاسع الميلادي أو آخر القرن الثاني الهجري على الأرجح في الكوفة وكان أبوه أميراً عليها[3].

ولم يكن اتفاق الشيخ مصطفى مع دي بور بغير تحديد لسنة الميلاد كما فعل هذا الأخير بل ذهب إلى أن: (تاريخ ميلاد الكندي غير معروف إلاّ ظنّاً، وقد أشرنا إلى أن ميلاده كان في أواخر حياة أبيه الذي توفي زمن الرشيد، والرشيد توفي سنة ١٩٣ هـ - ٨٠٨ م، فالغالب أن الكندي ولد في مطلع القرن التاسع الميلادي حوالي سنة ١٨٥هـ - ٨٠١ م كما رجّحه

---

(١) انظر: الأغاني، للأصفهاني.

(٢) انظر: فلسفة الإسلاميين، ص ٢٦.

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١١٥.

دي بور. ولمّا كان الكندي قد توفي أواخر القرن الثالث الهجري ولم يكن أحد ممّن ترجموا له أشار إلى كونه من المعمّرين فمن المرجّح أنه ولد في عواقب عمر أبيه وأن أباه تركه طفلاً فنشأ في الكوفة في أعقاب تراث من السؤود ومن الغنى وفي حضن اليُتم وظلّ الجاه الزائد[1].

ذكرنا أن الاختلاف والغموض أحاط بمولد الكندي ووفاته وأن قد بينّا مولده فعلينا الآن أن نبيّن وفاته، متى؟ وكيف اختلفت الآراء حولها؟

وكما استعنّا برأي الدكتور الشيخ مصطفى عبد الرازق في المولد، نستعين به هنا أيضاً. إذ إنه يعرض لروايات كثيرة حول وفاة الكندي نلخصها هنا، وننتهي إلى الآراء التالية:

١ - أن ماسينيون حدّد سنة الوفاة بأنها سنة ٢٤٦ هـ - ٨٦٠ م.

٢ - أن نللينو جعل هذه السنة سنة ٢٦٠ هـ - ٨٧٣ م.

٣ - أن دي بور ذهب إلى أنها سنة ٢٥٧ هـ - ٨٧٠ م.

٤ - ينتهي مصطفى عبد الرازق إلى ترجيح سنة الوفاة بأنها في أواخر سنة ٢٥٢ هـ - ٨٦٤ م معلّلاً ذلك بأن الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ قد ذكر الكندي في كتابي (البخلاء والحيوان) بصيغة الماضي، كما أن رسالة الكندي (في ملك العرب وكميته) تدلّ على أنه شهد عهد الخليفة المستعين، والفتنة التي قتل فيها سنة ٢٥٢ هـ.

---

(١) انظر: فيلسوف العرب والمعلّم الثاني، الشيخ مصطفى عبد الرازق.

وعلى ذلـك يمكن أن ننتهي إلى أن الكندي ولـد سنة ١٨٥ هـ وتوفي سنة ٢٥٣ هـ، وذلك لتأكدنا من مشاهدته لفتنة مقتل الخليفة المستعين بالله من جهة، ولحديث الجاحظ عنه في كتابيه السابقين، فإذا افترضنا أن الجاحظ ألّف كتابيه هذين في أواخر عمره أي عام ٢٥٤ هـ مثلاً ولما قد ذكر الكندي فيهما، فالأرجح أن تكون سنة ٢٥٣ هـ هـي سنة الوفاة للكندي لكونها وسطاً بين تاريخ تأليف الكتابين من جهة وبين وقوع فتنة مقتل الخليفة المستعين من جهة أخرى، فإذا كان كلّ ما قلناه هنا قائماً على الافتراض والتخمين إلاّ أن ذلك لا يقدح في كونه صحيحاً أو قريباً من الصحيح.

٢ ـ الكندي فيلسوف الإسلام أم العرب:

قياساً على ما قمنا به بشأن الفلسفة الإسلامية في مجموعها من حيث التساؤل عمّا إذا كانت فلسفة عربية أم إسلامية وانتهينا إلى أن تسميتها بفلسفة الإسلاميين أقرب إلى الواقع من حيث ارتباط هذه الفلسفة بأشخاص ومفكّرين هم أصحاب المذاهب والأنماط الفكرية كما هم الذين يكوّنون في مجموعهم الفلسفة التي ترتبط في نهاية الأمر بالمساحـة التي تشتملها الحضـارة الإسلامية كما ترتبط كذلك وتخدم من قريب أو من بعيد، الدين الإسلامي، نقول إننا قياساً على ذلك علينا أن نبحث هنا عمّا إذا كان الكندي، وهـو أول مَن تفلسف في الحضارة الإسـلامية بالمعنى الاصطلاحي للفظ، هو فيلسوف الإسلام أم فيلسوف العرب إذا إن هذه القضية متّصلة بالقضية السابقة اتّصال الجزء

بـالكـل وهـذه القضيـة وجـدنـاهـا تختلف في طبيعـة الآراء عن القضية السابقة إذ إن ـ هذه تعتمد على اختلافـات المؤرّخين القدماء لا المحدثين أو المعاصرين كما هو الحال في الاختلافات بشأن القضية الشاملة التي بحثت في فلسفة الإسلاميين ككل. وسنلاحظ أن من هؤلاء الملوك القدماء مَن أطلق على الكندي أنه (فاضل دهره وواحد عصره، في معرفة العلوم القديمة بأسرها ويسمى فيلسوف العرب)[1].

أما القفطي فقد قال عنه: (المشتهر في الملّـة الإسلامية بالتبحّر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية، متخصّص بأحكام النجوم وأحكام سائر العلوم، فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها)[2].

وإذ لاحظنا اتفاق ابن النديم والقفطي على تسمية الكندي «فيلسوف العرب، نجد ابن نباتة المصري يلقبه بفيلسوف الإسلام وذلك في كتابه (سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون)، وكذلك فعل الشهرزوري حيث قال فيه: (أول مَن تبحّر من المسلمين في الفلسفة وسائر أجزائها مع تبحّره في علوم العرب يعرف ضروباً من الصناعات والمعارف قلّ أن تجتمع في إنسان واحد)... أما ابن حجـر فقـد تخبط بين الاسمين فسمّـاه مـرة بفيلسـوف العـرب[3].

---

(١) انظر: الفهرست، لابن النديم، ص ٢٥٥.
(٢) انظر: سرح العيون، شرح ابن زيدون، ص ٩٢.
(٣) انظر: لسان الميزان، جـ٦، ص ٣٠٥ و٣٠٧.

وتــارة بفيـلســوف الإســلام وكــأنــه يتـحــدّث عن شـخصـين، وذلك في كتابه لسان الميزان.

وعلينا أن ننتبه هنا إلى أن عصر ظهور الكندي في التفلسف كان عصر شيوع الفلسفة والعلم بين النصارى والصابئة وكانوا يعنـون بهذين الفرعين قبل دخولهم الإسلام حتى وإن اختلفوا في الدين والجنس فإن اللغة العربية كانت أداة التعبير عن تفلسفهم بعد أن كانت مكتوبة باليونانية أو السريانية أو الفارسية أو الهندية. وكان من أشهر مَن كتبوا الفلسفة باللغة العربية بعد بسط لواء الإسلام وانتشار الدولة الإسلامية حنين بن إسحاق وابنه إسحاق بن حنين وثابت بن قرّة وقسطا بن لوقا وغيرهم، ولم يلاحظ أن سُمّي واحد بفيلسوف العرب، ولا فيلسوف الإسلام، بل كانوا مجرد نَقَلَة أو مترجمين فحسب، وإذا أردنا أن نذكر رأياً حديثاً أو معاصراً فلن نجد خيراً من رأي المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق وهو يُعدّ رائد الباحثين المدقّقين في الفكر الإسلامي، إنه يقول في الكندي: كان جديراً بهذه التسمية في وقته وسيظل بها جديراً فإنه أول عربي مسلم مهّـد للفلسفـة سبيـل الانتشـار بين العــرب وفي ظـل الإسلام[1].

ونحن نميل إلى الأخذ برأي أستاذنا هذا لا لأنه أقرب إلى الحلّ الوسط، ولكن لأنه جمع بين الحسنيين إذ إن هذه التسمية ممّا ينبغي أن ينفرد بها الكندي بحكم أنه أول مَن تفلسف في البيئة الإسلامية وبلغة العربية، وكان عربي المولد والنشأة واللغة، كما

---

(١) انظر: فيلسوف العرب، ص ٤٨.

كان مسلم الديانة فجمع بحق بين جميع مقوّمات أيّ اســمٍ من الاسمين.

ولعلّ النقاط التي يسوقها الشيخ مصطفى عبد الرازق لتفسير سبب إطلاق الاسمين، تلقي الضوء على ما قصدنا إليه فهو يقول إنه عربي لما يأتي:

أ - لأنه مهّد للفلسفة سبيل الانتشار بين العرب.

ب - لأن النَّقَلَة قبله كانت ترجمتهم حرفيّة وبيانهم العربي ضعيفاً حتى جاء الكندي يترجم بنفسه ويصلح هذه التراجم بما يسهّل تناولها لكيلا تنفر من أساليبها أذواق العرب.

جـ - إن الكندي يسّر الموضوعات المترجمة ولخّصها وجاهد في تزيينها في أعين العرب.

كما يقول الشيخ عبد الرازق في أن الكندي مسلم ما يأتي:

أ - إن الكندي هو الذي وجّه الفلسفة الإسلامية وجهتها فسارت في طريقها على أيدي تلاميذه.

ب - إنه عاش في ظل الدولة الإسلامية.

جـ - لم يكن في الإسلام مَن اشتهر عند الناس بمعاني علوم الفلسفة حتى سمّوه فيلسوفاً غير يعقوب هذا وهي عبارة ابن أبي أُصيبعة[1].

---

(١) انظر: كتاب فيلسوف العرب والمعلّم الثاني، ص ٤٦ و٤٩.

ونضيف نحن إلى ما تقدّم أن للكندي الفضل في وضع اللغة الفلسفية والمصطلح الفلسفي بلغة العرب فمكّن العربي من فَهم هذا الفن الجديد وإتقانه.

ومن الآراء المعاصرة أيضاً رأي الدكتور أحمد فؤاد الأهواني إذ يميل إلى تسمية الكندي، فيلسوف العرب، ويبرز ذلك قائلاً: الكندي يبدو لنا فيلسوف العرب بحق لا لأنه كان مسلماً، فقد ظهر كثير من الفلاسفة كانوا مسلمين كالفارابي المعلّم الثاني والشيخ الرئيس ابن سينا والرازي الطبيب والبيروني وابن ماجة وابن الطفيل وابن رشد وغيرهم ممّن كانوا يدينون بالإسلام، ولكن لم يثبت أحدهم بأنه فيلسوف العرب وإنما جرت على أقلام المؤرّخين أنهم الفلاسفة الإسلاميون وكان معظمهم من أجناس غير عربية... وقد استطاع الكندي أن ينطق بلسان العروبة من جِهة دينها وهو الإسلام، ومن جهة العلوم الحضارية التي ترفع من شأن الأمم، فألمّ بهذه العلوم وأحسن تلخيصها وكتبها بلغة عربية سليمة، ووضع لها مصطلحات قريبة المأخذ، جارية في الاستعمال، مقبولة عند الذوق[1].

وهكذا يمكننا أن نتهي إلى تقرير أن الكندي فيلسوف العرب والإسلام استطاع أن يجمع بين كثير بل جميع معارف زمانه نقلها إلى اللسان العربي إلى حدّ أن اعتبره المؤرّخون من جملة حذّاق الترجمة والنَّقَلَة في عصره، الذين كانوا أربعة وهم:

---

(١) انظر: كتاب الكندي فيلسوف العرب، الأهواني، ص ١٢، ١٣، ١٤.

١ ـ حنين بن إسحاق.
٢ ـ يعقوب بن إسحاق الكندي.
٣ ـ ثابت بن قرّة الحرّاني.
٤ ـ عمر بن الفرخان الطبري[١].

ويجب أن نتذكّر هنا أن المقصود بالترجمة في ذلك العصر هو النقل عن اليونانية والسريانية أو الفارسية أو الهندية وإن كان النقل والترجمة من اللغتين الأخيرتين قليلاً.

ومما يجب ذِكره أيضاً أن الكندي لم يكن يترجم بنفسه في كل الأحيان بل كثيراً ما كان يترجم له مترجم آخر ترجمة حرفية يتناولها هو بعد ذلك بالصقل والتهذيب ويضعها في قالب عقلي بحسب نوعية الموضوعات فلسفية كانت أم علمية. وكان صاحب معظم التراجم للكندي هو (أسطاث)، كما حكى ذلك ابن النديم حين تحدّث عن ترجمة كتاب الميتافيزيقا قائلاً: إنه يسمى كتاب الحروف بالإلٓهيات نقلها إسحاق، ونقل حرف الميم أبو زكريا بن عديّ. وهذه الحروف نقلها أسطاث الكندي[٢]. وأسطاث هذا كان من متوسطي النقَلَة على حدّ تعبير ابن أبي أُصيبعة. ويُجمِع البعض على أن الكندي كانت معرفته باللغة اليونانية ضعيفة، لا تتعدى بعض الألفاظ والاصطلاحات، ولكنه كان يتقن السريانية وإن لم يترجم عنها بنفسه كما ذكرنا من قبل بل يصلح ويهذّب ما

---

(١) انظر: طبقات الأمم، صاعد الأندلسي، ص ٨٢.
(٢) انظر: الفهرست، ص ٢٥٦.

ينقله له المترجمون والنقَلَة، وعملية التهذيب والإصلاح لا تتأتّى إلاّ لمَن كانت عنده خبرة ودراية باللغات المُتَرجَم عنها وبالاصطلاحات المكتوب بها.

فالكندي كان لا يترجم بنفسه ترجمة من الأصل، ولا يحذو حذو المنقول إليه عن اليونانية أو السريانية ولكنه بحسب لغة القدماء كان يصلحها، أو بالاصطلاح المعاصر يقتبس منها ويضيف إليها أحياناً ويعدّ لها أحياناً وربما صاغها صياغة جديدة بعد أن يتمثّلها ويتصوّر ما فيها من أفكار ويلائم بين هذه الأفكار وبين مقتضيات العصر ومطالب الإسلام وطريقته الخاصّة في التفكير ذلك هو ما يعنيه القدماء بالترجمة، وواضح أنها تختلف كثيراً عن مفهوم الترجمة لدينا اليوم. وواضح أنها تختلف كثيراً عن الحرفية دون حذف أو إضافة أو تعليق إلاّ في الهامش إن أمكن. إلاّ أن الترجمة في عصر الكندي وبعده، كانت ترجمة بالمعنى وهي لا تتقيد بالأصل بل تضيف إليه عبارات وأفكاراً أخرى.

وهكذا نكون أمام ثلاثة أنواع من النقل والترجمة:

أ - ترجمة ونقل حرفي.

ب - ترجمة أو نقل بالمعنى والروح.

جـ - تلخيص للمنقول والمترجم.

وإذا كنّا نجد عند الكندي من قبل أنه جمع معارف زمانه ونقلها إلى العربية، فإننا نضيف هنا أيضاً أنه اهتم بالعلوم الرياضية

والطبيعية، وسنرى في ثنايا عرض آرائه وأفكاره إلى أيّ حدٍّ أمكن للكندي أن يقيم فلسفة عربية من ناحية وإسلامية روحية من ناحية أخرى فجمع بحق بين الحسنيين، العلم الدنيوي والروح الديني، فاستحقّ أن نطلق عليه كِلا الاسمين فيلسوف الإسلام وفيلسوف العرب.

٣ - مؤلفات الكندي:

لاحظنا في المقدمة المتصلة بعصر الكندي وبيئته أنه كان مترجماً وناقلاً، كما كان يستخدم النقَلَة والمترجمين لمساعدته في نقل وترجمة بعض الكتب.

كما لاحظنا أيضاً أنه كان يضيف إلى هذه التراجم والنقول فيما سمّيناها التلخيصات أو الشروح والتعليقات، ويمكننا أن نضيف هنا أن الكندي لم يكن مقلّداً ومكرّراً للفكر اليوناني فحسب، بل كان صاحب آراء طريفة كثيرة، وله مبتكرات في شتى نواحي العلوم والفنون وإن كانت مؤلفاته لم تصل إلينا حتى نستطيع أن نؤيد هذا الرأي بالحجج القاطعة وحتى نستطيع أن نميّز بين المنقول والمترجم من هذه المؤلّفات.

وسنتخيّر من هذه الكتب أقدمها وأقربها إلى ما بعد عصر الكندي وهو كتاب (الفهرست لابن النديم) سنة ٣٨٥ هـ الذي أورد فيه قائمة مطوّلة بمؤلّفات الكندي التي حصرها في ٢٤١ مؤلّفاً على حين حصرها القفطي المتوفى سنة ٦٤١ هـ هو وابن أبي

أصيبعة سنة ٦٦٨ هـ في عدد آخر وهو ٢٨١ مؤلّفاً.

ومن الناحية المنهجية السليمة يهمنا هنا أن نقدّم القوائم من خلال أقدم الكتب، خاصّة وأن المؤرّخين الآخرين قد اعتمدوا على ما يبدو في إيراد قائمة كتب الكندي على قائمة ابن النديم، وها هي القائمة:

أولاً: الكتب الفلسفية، ومنها:

أ ـ الفلسفة الأولى.

ب ـ الفلسفة الداخلية والمسائل المنطقية والمعتاصة وما فوق الطبيعة.

جـ ـ كتاب في أنه لا تنال الفلسفة إلّا بعلم الرياضيات.

د ـ الحثّ على تعلّم الفلسفة.

ويستمر ابن النديم في قائمة الكندي الفلسفية حتى تشتمل على ٢٢ كتاباً.

وكذلك فإنه مما يلاحظ على تصنيف الفارابي أنه قد جعل علوم اللغة وهي فنون القسم الأول مقدمة لا بدّ منها لطالب كل علم، في حين أن المتأخرين كابن خلدون جعلوا علوم اللغة العربية وما يتصل بها من فنون ضمن العلوم الشرعية، وقال عنها إنها علوم رواية، بينما العلوم الفلسفية علوم دراية.

وهاك نص كلام ابن خلدون في تصنيفه: (اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً

هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه تفكيره، وصنف نقلي يأخذ عمّن وضعه، والأول هو العلوم الحكمية الفلسفية... والثاني هو العلوم النقلية.

أما ابن سينا في تصنيفه فقد اختلف مع تصنيف الفارابي من جهة، واتفق معه من جهة أخرى، فلقد قسّم العلوم والمعارف إلى قسمين:

أ - قسم منها تجري أحكامه في فترة من الزمان ثم تسقط.

ب - قسم من العلوم تجري أحكامه أبد الدهر.

والعلوم التي تنطبق أحكامها وتجري أبد الدهر هي أولى العلوم عند ابن سينا باسم (الحكمة) وهي تنقسم إلى أصول وفروع:

أما الفروع فهي كالطب والفلاحة وبعض العلوم الجزئية الأخرى المتعلقة بالتنجيم. وأما الأصول فإنها تنقسم عنده إلى قسمين:

أ - قسم هو آلة للعلوم الفلسفية وهو المنطق، وهو علم ينتفع به لما يراد تحصيله من الأمور الموجودة في العالم وقبله.

ب - وقسم ليس بآلة ينتفع به في أمور العالم الموجودة وفيما هو قبل العالم.

ويقسم ابن سينا القسم الثاني من الأصول إلى فرعين:

(١) العلم النظري ويسمو إلى معرفة الحق، وغايته تزكية النفس بالمعرفة، وله أربعة أقسام هي:

كتبه النجوميات، ومنها:

أ - في أن رؤية الهلال لا تضبط بالحقيقة وإنما القول فيها بالتقريب.

ب - جواب مسائل طبيعية في كيفيات نجومية.

وهذه المجموعة من المجموعات الكبيرة في العدد إذ إنها تبدأ من رقم ٥٨ وتنتهي برقم ٧٦ وهو كتاب في (العلة التي لها يكون بعض المواضع لا تمطر).

الكتب الهندسية، ومنها:

أ - في أغراض إقليدس.

ب - في اختلاف المناظر.

جـ - في شروق الكواكب وغروبها بالهندسة.

وتشتمل هذه المجموعة على ٢٣ رسالة متنوعة إذ تبدأ برقم ٩٩ وهو عن رسالة في أن عمل الساعات على صفيحة تنصبّ على السطح الموازي للأفق خير من غيرها.

الكتب الفلكية، ومن أهمها:

أ - في امتناع وجود مساحة للفلك الأقصى المدير للأفلاك.

ب - رسالته في ظاهريات الفلك.

وتمتدّ هذه المجموعة من رقم ١٠٠ إلى رقم ١٥٥ وهو عن

رسالة في (البرهان) على الجسم السائر ومائية الأضواء والظلام.

الكتب الطبية، ومن أهمها:

أ - رسالته في الطب البقراطي.

ب - رسالته في الغذاء والدواء والمهلك.

وهذه المجموعة تتضمن الكتب من رقم ١١٦ إلى رقم ١٣٧ وهو عن رسالته في (تغيّر الأطعمة).

كتب الإحكاميات:

ويبدو أن هذه المجموعة عن أحكام النجوم وتأثيرها فيما دونها من الموجودات الأرضية، وأهم كتب هذه المجموعة:

أ - رسالته في تقدمة المعرفة بالاستدلال بالأشخاص العالية على المسائل.

ب - رسالته في دلائل التحسين في برج السرطان.

وهذه المجموعة من الكتب تتضمن الرسائل من رقم ١٤٧ وهو رسالته في (الاستدلال بالكسوفات على الحوادث).

كتب الجدليات:

وهذا النوع من الكتب أقرب إلى طبيعة علم الكلام إذ إن الكندي كان معاصراً لمتكلّمي المعتزلة وغيرهم وكان في فترة ازدهار علم الكلام فكان عليه أن يشترك في هذا المجال خاصة فيما يتصل بالدفاع عن الدين ضدّ الخصوم. وأهم كتب هذه المجموعة الجدلية هي:

أ - رسالته في الردّ على المنانية.
ب - رسالته في الردّ على الثنوية.
جـ - رسالته في تثبيت الرّسل عليهم السلام.

وتتضمن هذه المجموعة الرسائل من رقم ١٤٨ إلى الرسالة رقم ١٦٤ وهي بعنوان رسالة في البرهان.

الكتب النفسية، وأهمها:

أ - رسالته في أن النفس جوهر بسيط غير مؤثّر في الأجسام.
ب - رسالته في ماهية الإنسان والعضو الرئيس منه.

وهذه المجموعة علّة النوم والرؤيا وما ترمز به النفس.

الكتب السياسية، وتتضمن:
أ - رسالته الكبرى في السياسة.
ب - رسالته في دفع الأحزان.

والمجموعة تتضمن الرسائل من رقم ١٧٠ إلى رقم ١٨١ وهو رسالته في (خبر العقل).

كتبه الأحداثيات:

وهذه المجموعة تتشابه مع المجموعة العاشرة التي هي عن الاحكاميات، من حيث إن كليهما يتناول العلاقة بين العالم العلوي والعالم السفلي، وأهم كتب هذا النوع هي:

أ - رسالة في الإبانة عن العلّة الفاعلة القريبة للكون والفساد.
ب - رسالة في علّة اختلاف أنواع السنة.

وتمتد هذه المجموعة لتشتمل على المؤلّفات من رقم ١٨٢ إلى رقم ١٩٥ وهي في الرصد لما حدث سنة ٢٢٢ هـ.

كتب الأبعاديات:

ويبدو أن هذه المجموعة تتشابه إلى حدٍّ كبير في أيامنا هذه بالطوبوغرافيا أي علم القياس من بعد، أو المساحة، وأهم رسائل هذه المجموعة التي تبدأ من رقم ١٩٦ وتنتهي برقم ٢٠٣ هي:

أ - رسالته في أبعاد مسافات الأقاليم.
ب - رسالته في المساكن.
جـ - رسالته في استخراج بُعد مركز القمر من الأرض.
د - وآخرها رسالته في معرفة أبعاد عقل الجبال.

كتبه التقدميات، ومن أهمها:
أ - رسالته في تقدّمة المعرفة.
ب - رسالته في تقدّمة المعرفة بالأحداث.

وآخر هذه المجموعة المبتدئة برقم ٢٠٤ والمنتهية برقم ٢٠٨ هو رسالته في تقدّمة المعرفة في الاستدلال بالأشخاص العلوية.

كتبه الأنواعيات، ومن أهمها:
أ - رسالته في أنواع الجواهر الثمينة وغيرها.
ب - رسالته في أنواع الحجارة.
جـ - رسالته في المدّ والجزر.

د ـ رسالته في علّة الرعد والبرق والثلج والبرد والصواعق والمطر.

وهذه المجموعة هي آخر المجموعات وأكبرها في عدد الكتب إذ تتضمن الرسائل من رقم ٢٠٩ إلى رقم ٢٤١ وهي رسالة عنوانها مطوّل هو: في الإبانة أن الاختلاف الذي في الأشخاص العالية ليس علّة الكيفيّات الأولى كما هي علّة ذلك في التي تحت الكون والفساد.

ولعل هذه المجموعة أراد بها ابن النديم وضع المصنّفات التي تدخل تحت علم الطبيعة بالمعنى الحديث وجعلها متنوّعة لأنها تتضمن بعض الرسائل التي يمكن أن تُعدّ دخيلة على الصنف وهو الطبيعيات. مثل الرسالة رقم ٢٣٧ والتي تسمى: رسالة في قصة المتفلسف بالسكوت.

كما أنه أدخل فيها ما يتصل بالكيمياء الحديثة مثل رسالته رقم ٢٢٠ وهي في العطر وأنواعه، ورسالته رقم ٢٢١ وهي في كيمياء العطر، وغير هذين الكتابين مما يدخل تحت الكيمياء أيضاً.

كما أنه يدخل تحت هذه المجموعة بعض الرسائل التي تدخل في علم الحيوان أو علم الحشرات الحديث وذلك مثل رسائله في الطائره الأنسي، ورسالته في أنواع النحل وكرائمه وغير هاتين الرسالتين. ويعلّق المرحوم الأهواني على هذه القائمة قائلاً إنها توضح لنا تنوّع مؤلّفاته ووفرتها وشمولها جميع أنواع المعرفة.

ويرجح أن يكون هذا الفهرست من إعداد ابن النديم نفسه فقد كان صاحب مكتبة كبيرة حيث ألّف الفهرست وصنّف فيه أسماء المؤلّفين في كل فن مع ذكر مصنفات كل واحد منهم مما كان يبيعه بالفعل ويوجد في مكتبته التي احتوت سائر ما كان متداولاً في زمانه[1]، وهذا التعليل وإن كان ضعيفاً وغير واضح الإسنادات والبراهين إلّا أنه لا ينعكس على كـون الكندي كان صاحب مؤلّفات ربما تزيد على ما أحصاها ابن النديم. إذ إننا إذا ـ بحثنا عن تلخيصات الكندي وشروحه على كتب أرسطو لم نجدها ضمن تلك القائمة. مع أن ابن النديم نفسه أشار إلى وجود تفسيرات وتلخيصات للكندي على هذه الكتب حين تكلم عن كتب أرسطو، فذكر الكندي في عـرض شروح وتفسيـر كتب المقولات ص ٢٣٨ ، وكتاب العبارة ص ٢٣٩ ، وكتاب التحليلات الأولى ص ٢٣٩ ، وأيضاً التحليلات الثـانية ص ٢٣٩ ، وذكـر ص ٣٥٠ أن للكندي مختصراً على كتاب الشعر[2].

ولعلّ البحث المتواصل عن المخطوطات غير الموجودة والتحقيق العلمي للمخطوطات الموجودة خاصة تلك التي وُجدت بلا عنوان ولا مؤلّف يمكن أن نصل من خلالهما إلى المؤلّفات الحقيقية للكندي ولغيره من فلاسفة ومتكلّمي ومتصوّفي الإسلام، حتى يمكن أن نلقي ضوءاً كثيراً على هذا الفكر، وحتى نقف على

---

(١) انظر: الكندي، للأهواني، ص ٩٦، ٩٧.

(٢) انظر: الفهرست، ص ٢٥٥ ، ٢٦١ ، فيما يتصل بثبت ابن النديم لمؤلّفات الكندي.

مدى أصالته وطرافته، لأنه من سوء الطالع أن كثيراً من الكتب التي ظهرت حتى الآن لا تعطي صورة حقيقية للفكر الإسلامي. خاصة مسائله الطريفة المبتكرة، وكأنها مؤامرة على الفكر والمفكّرين إذ لم يصل إلى أيدينا إلاّ ما يثبت تأثّرهم بالأفكار والثقافات الأجنبية، باستثناء بعض الرسائل والكتيّبات التي تذكر بعض اللمحات الطريفة عن الفكر الإسلامي، وإن كان لا يمكن الحصول عليه إلاّ من خلال تراث المتكلمين، أو من خلال أفكار الفلاسفة بعد جهد شاقّ وطويل في البحث والدرس والتحصيل.

٤ ـ تصنيف العلوم عند الكندي:

إذا نظرنا في مؤلّفات الكندي بحثاً عن إحصاء للعلوم وتقسيمه وتصنيفه لها، وجدنا أن ذلك متمثّل في رسالة صغيرة له هي (في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة). وقد يبدو لأول وهلة أن الكندي وقف عند حدّ إيراد أسماء كتب أرسطو وترتيبها كما يقول ابن النديم، بل إنه إلى جانب إيراد ثَبْت بأسماء كتب وبيان ترتيبها وضع مجموعة من النقاط والإضافات، منها:

أ ـ أنه أشار إلى ضرورة تعلّم هذه الكتب الأرسطية لطالب الفلسفة.

ب ـ بيّن غرض وهدف أرسطو من كل فرع وعلم منها.

جـ ـ بيّن أهمية العلوم الرياضية بالمعنى الأفلاطوني المشتمل

على الحساب والهندسة والموسيقى والفلك، وجعل الأولوية للرياضيات على المنطق والطبيعة.

د - ولا ننسى أنه أضاف إلى جانب تصنيف أرسطو للعلوم وهو تصنيف قائم على المشاهدة الحسيّة، ثم على البرهان العقلي تصنيفاً آخر لعلوم المسلمين الخاصة بهم وهي علوم قائمة على القرآن المنزل بالوحي على النبي (ص).

كما يلاحظ أن تصنيف الكندي لم يكن طريفاً في مجموعه، ولم يكن من ابتداعه هو، بل جمع في تصنيفه بين روح أرسطو وهو أستاذه في كثيرٍ من النواحي والآراء وبين الروح الأفلاطوني، ثم أضاف إليهما الاتجاه الروحي الديني، فكان بحق رائد التأسيس لهذا النوع من فروع الفلسفة في البيئة العربية، وكان له فضلٌ السَّبق على سائر مفكّري الإسلام في هذا المجال. وكل التصانيف التي أتت بعده كانت بمؤلّفاته تهتدي وتقتدي وبأفكاره تستعين مهما بَدَت مختلفة عنه في بعض التفاصيل كما عند الفارابي وابن سينا وغيرهما من مفكّري الإسلام.

ولقد قسم الكندي العلوم إلى قسمين رئيسين:

أ - قسم فلسفي.

ب - قسم ديني.

وواضح أن القسم الأول خاص بالعلوم العقلية البرهانية. بينما القسم الثاني خاص بالعلوم النقلية الشرعية.

والعلوم الفلسفية عند الكندي هي:

أ - الرياضيات.

ب - المنطق.

جـ - الطبيعيات.

ذ - الميتافيزيقيا.

هـ - الأخلاق.

و - السياسة.

وواضح أنها كلها علوم دنيوية محضة، ولا وجود للجانب الروحي الديني فيها، الذي يتوافر في القسم التالي.

أما العلوم الدينية فهي عنده تبحث في أصول الدين والعقائد والتوحيد والردّ على المبتدعة والمخالفين.

ومع أن للكندي كتباً في الطب والكيمياء إلاّ أنه لم يحدّد مكانة هذين العلمين في تصنيفه، ولم يبيّن إلى أيّ القسمين الرئيسين ينتسبان.

ولكي نضع تصنيف الكندي في مكانه الصحيح علينا أن نقرنه هنا ببعض التقسيمات والتصنيفات، ومهما بَدَت ظاهرة الاختلاف فيما بينها جميعاً إلاّ أنها استقت من مَعين واحد، أو على الأقل اقتدت بالكندي في تصنيفه، أو كان الكندي له الفضل في لفت أنظار مَن بعده إلى ما يمكن أن يسمى بتصنيف العلوم، فإليه يرجع فضل السَّبق والتوجيه والتنبيه[1].

(١) لقد حاولنا أن نورد هنا بعض تصنيفات العلوم الفلسفية عند الفارابي وابن =

فالخوارزمي سنة ٣٨٧ هـ في كتابه (مفاتيح العلوم) نجده يقسم العلوم إلى قسمين: شرعية وفلسفية.

وجعل علوم الشريعة تبحث الفقه والكلام والنحو والكتابة والشعر والأخبار.

ورأى أن علوم اليونان الفلسفية تشتمل على الفلسفة المنطق والطب والحساب والهندسة والفلك والموسيقى والحيل والكيمياء، وواضح أن الخوارزمي لم يغفل أن يضع الطب والكيمياء في تصنيفه كما هو الحال عند الكندي.

أما الفارابي سنة ٣٣٩ هـ فقد قسم العلوم إلى خمسة أقسام:

أ - علوم اللسان وفروعه وهي اللغة والنحو والصرف والشعر والقراءة وأخضع جميع هذه العلوم لقواعد وأصول جعلها قوانين لها على اعتبار أن العلوم لا تسمى كذلك إلّا إذا خضعت لقوانين.

ب - علوم المنطق وتشتمل على ثمانية فروع هي المقولات والعبارة والبرهان والقياس والخطابة والشعر والأغاليط أو السفطة والمواضيع الجدلية.

جـ - علوم الرياضيات أو التعاليم وهي سبعة فنون: العدد

= سينا وغيرهما لمقارنة تصنيف الكندي بها، ولكن لنا عودة إلى هذا الموضوع أثناء عرضنا لمذهب كل فيلسوف على حِدَة، لأهمية هذا البحث وصلته بتاريخ العلوم عند العرب.

والهندسة والمناظر وعلوم النجوم والموسيقى وعلم الأثقال وعلم الحيل.

د - القسم الرابع ويتضمن العلم الطبيعي والإلّهي.

هـ - القسم الخامس والأخير من تقسيم الفارابي يشتمل على العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام.

ومما يُلاحظ على تقسيم الفارابي أنه جعل المنطق وعلومه أسبق من الرياضيات وفروعها باعتبار أن المنطق عنده هو أداة التفكير السليم، كما هو الحال عند أرسطو. بينما الكندي يجعل الأسبقية للعلوم الرياضية وهو في ذلك متأثّر إلى حدٍّ كبير بأفلاطون في جعله الرياضة، خاصّة الهندسة منها أساساً ومدخلاً ومقدمةً ضروريةً لكلّ مَن أراد أن يتعلّم الفلسفة، وجعل شعار الأكاديمية عبارة هي (مَن لم يعرف الهندسة فلا يدخل علينا).

ثانياً: الكتب المنطقية، ومنها:

أ - المدخل المنطقي.
ب - المقولات العشر.
جـ - في البرهان المنطقي.

ويورد ابن النديم قائمة الكتب المنطقية ابتداء من مسلسل رقم ٢٣ إلى رقم ٣٠ وهو رسالة في «سمع الكيان» ولعلّ وضع هذه الرسالة ضمن الكتب المنطقية يُعدّ خطأً فنيّاً لأن «سمع الكيان» وهو السماع الطبيعي عند أرسطو يدخل ضمن علوم الطبيعيات لا المنطقيات. وهذا الخطأ وأخطاء أخرى غيره

سنلاحظها في قائمة ابن النديم، ولكن كلّ ما يهمنا هو إحصاء المؤلّفات الكندية. أما تقسيمها وتصنيفها فلا شأن لنا به الآن أو ههنا على الأقل.

ثالثاً: الكتب الحسابية، ومنها:

أ - في استعمال الحساب الهندي.
ب - في عمل آلة مخرّجة للجوامع.
جـ - في الإبانة عن الأعداد التي ذكرها أفلاطون في كتاب السياسة.

وهذه المجموعة ابتداء من مسلسل رقم ٣١ إلى مسلسل رقم ٤٢ وهو بعنوان رسالة في «الحيل العددية وعلم إضمارها».

رابعاً: كتبه الكريات:

أي ما يتّصل منها بشكل الكرة، ومنها:

أ - رسالته في أن العالم وكلّ ما فيه كروي الشكل.
ب - في أن مسطّح ماء البحر كروي.

وهذه المجموعة تبدأ برقم ٤٣ وتنتهي برقم ٥٠.

خامساً: كتبه الموسيقيات، ومنها:

أ - رسالته الكبرى في التأليف.
ب - رسالته في الإيقاع.
جـ - رسالة في خبر صناعة التأليف.

وتبدأ هذه المجموعة من رقم ٥١ وتنتهي برقم ٥٧.

أ ـ العلم الطبيعي.
ب ـ العلم الرياضي.
جـ ـ العلم الإلّهي.
د ـ العلم الكلّي.

علم عملي ويسعى إلى تدبير الخير وغايته العمل وفقاً للمعرفة النظرية وله أربعة أقسام أيضاً هي:

أ ـ علم الأخلاق.
ب ـ علم تدبير المنزل.
جـ ـ علم تدبير المدينة.
د ـ علم النبوّة.

ويمكن الرجوع إلى رسالة ابن سينا (في قسمه العلوم العقلية) لكي نجد تصنيفه للعلوم وترتيبها وترابطها وأهمية هذه العلوم لطالب المعرفة وأيّ علم منها يجب أن يقدّم على ما سواه في ابتداء المعرفة.

وعلينا أن نتذكّر هنا أن ابن سينا حين قسم الفلسفة إلى أربعة أقسام في كتاب الشفاء فإنما قد رتّبها على النحو التالي: المنطق وهو آلة العلوم عنده كما عند الفارابي وأرسطو من قبلهما والطبيعيات والإلّهيات.

وواضح أن ثمّة اختلافاً بين ترتيب العلوم الفلسفية عند كلٍّ من الكندي وابن سينا مثل ذلك الاختلاف الذي وجدناه بين

الكندي والفارابي خاصّة فيما يتصل بموضع علم الرياضيات وأهميته لطالبي الفلسفة عندهم جميعاً. على أن المرحوم الأهواني قد ذهب إلى أن الكندي لم يعمل إلى وضع تصنيف خاص بالعلوم كما صنع مفكّرو الإسلام من بعده كالخوارزمي والفارابي وابن سينا.

وابن خلدون إنما استهدف فقط في رسالته التي ذكرناها في أول هذا البحث أن يرتّب كتاب أرسطو لا غير. ولكنه بهذه المناسبة أدلى ببعض آرائه الخاصّة النابعة من صميم نفسه المصوّرة لحقيقة تفكيره، فإذا شئنا أن نضع كندياً للعلوم فلا مناص لنا من افتراض هذا التصنيف الذي يبدأ بالرياضيات، ثم يكتب أرسطو في المنطق والطبيعة والأخلاق والسياسة (الكندي للأهواني ص ١٠٤).

ولكن لنا تعليقاً بسيطاً على هذا الرأي نلخّصه في بضع نقاط أهمها:

أ ـ أن مسألة القصر والعمد إلى التصنيف من الصعب الوقوف عليها لأنها خاصّة بحالة نفسية داخلية للكاتب لا يمكن فهمها ولذلك فلا محل لإلزام الكندي بها.

ب ـ يبدو أن الدكتور الأهواني تمسك بحرفيّة عناوين الكتب إذ أراد أن يُلزِم الكندي بتسمية كتاب في تصنيف العلوم أو تقسيمها أو إحصائها على نمط كتب الفارابي وابن سينا، ولكن كم من كتاب لا يدلّ العنوان على المُعَنْوَن، والعبرة

يجب أن تكـون بالمحتـوى والمضمون وليست بـالاسم والعنوان.

جـ ـ أنه بالنظر في إحصاء العلوم عند الكندي نجده وضع علوم اللغة وعلوم الشريعة ونظن أن هـذا الخروج على كتب أرسطو يؤكد أنه حدث عن عمد وقصد وليس عفوياً أو بالمناسبة كما قيل.

د ـ اختلاف الكندي في وضع وترتيب العلوم الأرسطية وتقديمه لبعضها على الآخر. وجعله الرياضيات على رأس العلوم التي يجب على طالب الفلسفة أن يتعلمها يدلّ دلالة قاطعة على أن الكندي قصد التصنيف والتقسيم.

والكندي في هذا يقول: فقد ينبغي لمَن أراد تعلّم الفلسفة أن يقدّم كتب الرياضيات على مراتبها التي حدّدناها والمنطقيات على مراتبها التي حدّدناها أيضاً[1]... والرياضيات التي أعني هي العدد والهندسة والفلك والموسيقى[2].

وعلى كل حال وكما قلنا من قبل فإن محاولة الكندي برغم بساطتها واختصارها إلّا أنها وجّهت الأنظار إلى هذا المبحث الذي يعدُّ من المقدمات العامّة للفلسفة أو من المداخل إليها. وها هو صاحب الرأي الذي نقدناه يعود فيقول في موضع آخر قولاً يعارض

---

(١) انظر: رسائل الكندي، ص ٣٧٨.
(٢) انظر: رسائل الكندي، ص ٣٧٧.

رأيه السابق، يقول[1]: لقد وضع فيلسوف العرب أساس التصنيف الذي جرى عليه العمل فيما بعد إلى علوم شرعية وأخرى فلسفية، وكفى بالكلام في الموضعين شاهداً على حكم صاحبه وقائله.

٥ ـ موقف الكندي من مشكلة الفلسفة والدين:

إذا أردنا أن نخوض في هذه المسألة فإن علينا أولاً أن نجعل هنا أهم العلوم الشائعة في عصر تفلسف الكندي لما لهذا من فائدة تُلقي ضوءاً على بدء الصراع بين أصحاب الفلسفة والدين، وكيف استطاع الكندي بحكمة الفيلسوف وبصيرة المتديّن أن يضع بذور التوفيق بين المجالين فكان له الفضل في أن كان أول مَن عقد بينهما برابطة نسب بل زواج بينهما من أجل الحق والسعي إليه بل حاول جاهداً أن يحصل عليه بواسطتهما معاً.

والعلوم في عصر الكندي كانت على النحو التالي:

علوم شرعية كالفقه والتفسير والحديث، وعلوم دنيوية كالطب والرياضيات والموسيقى والفلك والطبيعة وغيرها. كما كان علم الكلام هو البضاعة الرائجة في ذلك العصر وذاع صيت المعتزلة وتنوّعت الفِرَق وشجّع الخلفاء حرية الرأي حتى ولو تطاولت الآراء على العقيدة.

ومما يُذكَر عن المأمون، ذلك الخليفة العباسي، أنه كان

(١) انظر: كتابه عن الكندي، ص ١١٦.

أعلم الخلفاء بالفقه والكلام، وهـو الذي شجّـع على إدخال الفلسفة، وأمر بإرسال مَن يطلب كتب الحكمة من بلاد الروم، وإنشاء بيت الحكمة للترجمة إلى اللغة العربية.

والكندي شأنه شأن أيّ مفكّر تكون آراؤه مرآة للعصر والبيئة الموجود فيها تعلّم كل العلوم الشرعية والدنيوية، كما تعلّم علم الكلام والفلسفة بفروعها آنذاك حتى يرقى إلى مـرتبة الملوك والأمراء والخلفاء ويسـتطيع أن يسمـو إلى مجالسهم العلميـة الرائعة.

ثم ترك الكندي علم الكلام وإن تأثّر بكثيرٍ من قضاياه في بعض آرائه كما سنرى فيما بعد، وآثر أن يعمّق الدرس والتحصيل والتأليف في الفلسفة وجميع فروعها، ولقد رأينا حين عرضنا أهم مؤلّفاته كما ذكرها ابن النديم إلى أيّ مدى كان الكندي فيلسوفاً موسوعياً بالمعنى الشامل لهذا الاسم لدرجة أنه قال عنه (ابن نباتة المصري): كانت دولة المعتصم تتجمّل به وبمصنّفاته وهي كثيرة جداً، ولعلّ إحاطة الكندي بكثيرٍ من ألوان المعرفة والعلوم هي التي جعلت المؤرّخين القدماء يسمّونه فيلسوفاً لا منجّماً فقط أو مهندساً أو طبيباً. وكان لهذا أول مَن سُمّي من العرب بفيلسوف الإسلام، كما كان موضع غيرة وحقد من علماء العصور والمكان، وهم وإن لم يتمكّنوا من الدسيسة أيام المأمون أمكنهم ذلك أيام المتوكّل الذي مال إلى مُشايعة أهل السُّنّة. وكانوا ضدّ التفلسف والفلسفة بدعوى أنها تهدم الدين وتهدّده وتتعارض معه. ويذكر التوحيدي في مقابساته مناظرات تفصح عن أوجـه النزاع بين

النحويين وهم يمثلون الدين في تعصب، وبين المناطقة وهم يمثّلون الفلسفة والعقل.

ووسط هذا الجوّ المشحون بروح التعصّب وضياع حرية الرأي التي كانت سائدة في خلافة المأمون استطاع النحويون أن يصوّبوا سِهام هجومهم إلى أول فلاسفة ذلك العصر من المسلمين العرب، وكأنّهم أرادوا من الوقيعة به والقضاء عليه القضاء على الفلسفة والمتفلسفة، وكأنه كبش الفِداء لحرية الرأي والفكر، أو رمز الفلسفة والحكمة التي ينبغي القضاء عليها.

فهذا هو عبد القادر الجرجاني يهاجمه في كتاب (دلائل الإعجاز) بدعوى الحفاظ على أصول البلاغة والنحو واتّهام الكندي بأنه تطاول على المعاني ولم يفهم التركيبات اللغوية.

كما روى المسعودي عنه آراء لم يقل بها ولم تحتملها أقواله على أيّ وجه من أوجه التفسير أو التأويل.

كما ذكرنا أيضاً أن أبا العباس الناشي نسب إلى الكندي الخلط بين نسب يونان وقحطان لتبرير ولعه بالفكر اليوناني الأفلاطوني والأرسطي وهو أيضاً من قبيل الحسد والوقيعة.

ولا داعي لأن نخوض في هذه التشنيعات والمهاترات لأنها كثيرة وطويلة فضلاً عن أن تفصيل عرضها لا يعنينا في شيء وإنما أردنا فقط أن نبيّن كيف كان على الكندي أن يتصدّى لبيان الوفاق بين الفلسفة والدين، ولا يتجلى ذلك إلا من خلال عرض الجو العقلي والعلمي والعقائدي لعصر الكندي وهو يتلخص بالإضافة

إلى ما قلناه في فصل قصير لصاعد قرّر فيه أن هذا ما كان عند العرب من المعرفة، وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عزّ وجلّ شيئاً منها ولا هيّأ طِباعهم للعناية به، ولا أعلمْ أحداً من صميم العرب شُهِرَ به إلاّ أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي وأبا محمد الحسن الهمداني(١).

ويحاول الكندي أن يردّ على هجوم رجال الدين في كتابه إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى حين يذكر في المقدمة: يحسن بنا إذا كنّا حريصين على تتميم نوعنا أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضارِ ما قال القدماء في ذلك قولاً تامّاً على أقصر سبله وأسهلها مع تتميم ما لم يستوفوه ومع اتخاذ الحيطة بعدم الاتّساع في القول توقياً لسوء تأويل كثير من المتّسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق وإن تتوّجوا بتيجان الحق من استحقاق لضيق فطنتهم عن أساليب الحق وقلّة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة في الرأي ولدرانة الجسد الممكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف سجوفة أبصار فكرهم عن نور الحق ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيلها وكانوا منها في الأطراف الشاسعة لموضع الأعداء الحربية الواترة ذبّاً عن كراسيهم المزوّرة التي نصبوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين(٢).

وهكذا يبدو لنا الكندي قد وضع مشكلة الصراع بين

---

(١) انظر: طبقات الأمم، ص ٥١، ٦٩.
(٢) انظر: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص ٨٤.

الفلسفة والدين في وضعها الصحيح واتخذ من نفسه ممثلاً للفكر الفلسفي وحامياً لحِمى الفلسفة ضدّ علماء الدين المتعصّبين الذين لا يدركون حاجة الشريعة إلى العقل والتفلسف لبيان أمور كثيرة من أمور الدين ورأى أنه لا مجال لأن يتّهم القضاة المتكلمين بالخروج عن الدين أو أن يتّهم المتكلمين الفلاسفة بالكفر والإلحاد لكي يحلّ غضب أولي الأمر العامّة عليهم.

والكندي جعل نقطة التقاء الفلسفة والدين حول محور واحد ومن أجل غاية واحدة هي الحق، بل يرى أن الحق والبحث عنه وابتغاء الوصول إليه هو محور الارتكاز بينهما ورأي الكندي يعبّر عنه بدقّة وهو كلامه بنصه حتى لا يقال إننا نتأوّل العبارات ونحمّل الكلام ما لا يحتمل.

يقول الكندي في هذا بعد أن عرّف الفلسفة بأنها علم الأشياء بحقائقها وبأن أشرف فروع الفلسفة هو العلم الإلّهي أو الفلسفة الأولى التي سمّاها علم الحق الأول الذي هو علّة كل حق، كما أن علّة وجود كل شيء وثباته الحق، والحق لا يختلف بين الفلسفة والدين مهما اختلفا في القضايا والأساليب، بل إن الكندي يقرّب بين العلمين من حيث الموضوع والمنهج والغاية.

ويقول في ذلك: لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضارّ والاحتراس منه واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرُّسل الصادقة عن الله جلّ ثناؤه فإن الرُّسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم

الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادّة للفضائل في ذاتها وإيثارها. فواجب إذن التمسّك بهذه القنية النفيسة عند ذوي الحق وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا لما قدّمناه وما نحن قائلون الآن، وذلك أنه يجب على ألسنة المضادّين لها اقتناؤها. وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا، فإن قالوا يجب وَجَبَ لها بها عليهم، وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علّة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهاناً وإعطاء العلّة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها، فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسّك بها اضطراراً عليهم[1].

وواضح من رأي الكندي أن الفلسفة والدين يتّفقان في «الموضوع» ونقطة بداية كلٍّ منهما وهو الحق والحقيقة في الأشياء المخلوقة والعلّة الخالقة جملةً وتفصيلاً كما أنهما يتّفقان في «الغاية» التي يسعى كلٌّ منهما للوصول إليها وهما طلب الحق وتحقيق الخير.

ومن هنا كان جمع الفلسفة للغايتين النظرية والعملية إذ كما يقول الكندي: لأن غرض الفيلسوف في عمله إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق»[2].

وكان على هذا أيضاً رأي ابن سينا وسائر الفلاسفة الإسلاميين وسنلاحظ هذا حين نراجع قسمة العلوم وتصنيفها عند الكندي.

---

(١) انظر: الفلسفة الأولى، ص ٨٢، ٨٣.
(٢) انظر: الفلسفة الأولى، ص ٧٧.

وابن سينا يقول في الغايتين لفرعي الفلسفة: «إن الغرض من الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكّن الإنسان أو يقف عليه والغاية في الفلسفة النظرية معرفة الحق، والغاية في الفلسفة العملية معرفة الخير»[1].

وكما تتّفق غايتا الفلسفة والدين وكما اتفق موضوعاهما اتفق كذلك منهجاهما لأن الدين إذا فرض ولم يسلك طريق البرهان العقلي والاستدلال القياسي وهو طريق الفلسفة فعليه إذا أنكر الفلسفة أن يبرهن برهنة عقلية على هذا الإنكار وحينئذ يسير الدين في طريق التفلسف حتى أثناء إنكاره أو هدمه له وكأننا بالكندي هنا وقد تناول عبارة أرسطو وصاغها صياغةً أخرى.

وتلك العبارة التي كان يقول فيها أرسطو ما مضمونه (إذا دعـا الأمر إلى التفلسف فنتفلسف وإذا لم يدع الأمر إلى التفلسف فيجب أن نتفلسف حتى نرى أن التفلسف لا حقيقة له).

وعلى كل حال فإنه مما يجب أن يقال إن مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين من أهم المسائل التي تصدّى لها الفكر الإسلامي الفلسفي بل إن الفكر الديني يهودياً كان أم نصرانياً أم إسلامياً لم يترك هذه المسألة دون الخوض فيها نظراً لأنه في كل عصر وبيئة كان رجال الدين يولون من أنفسهم حُماة على الدين وحفظة له يدفعهم إلى ذلك تصوّرهم أنهم وحدهم المسؤولون عن الدين، وأن الفلسفة والعلوم العقلية كالمنطق تضرّه وربما تقضي عليه،

---

(١) انظر: المدخل ـ الشفاء ـ، ص ١٢، ١٤.

وهذا تصوّر خاطىء ترتّب عليه موقف أكثر خطأً وارتبط بهذا التصوّر والموقف الديني صراع شديد وصل إلى حدّ الفتنة والوشاية والقتل والسجن لطائفة من الطائفتين بحسب حال السلطة آنذاك وارتباطها بأحد نوعي العلوم والمعارف عقلية كانت أم شرعية.

فبينما ساد في وقت ما رجال الدين ساد في وقت آخر رجال الفكر وكأنهما نقيضان يستحيل الجمع بينهما إلى أن أمكن الوفاق بين المجالين والتخفيف من حدّة الخلاف والشقاق المتصوّر بينهما، وكان ذلك كما لاحظنا على يد الكندي ثم الفارابي ثم ابن سينا ثم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد الذي وضع كتاباً خاصّاً في هذه المسألة هو (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) الذي نظن أنه كان نواة لكل كتب التوفيق التي أتت من بعد وأشهرها كتب ابن تيمية سنة ٧٢٨ هـ ومنها (درء تعارض العقل والنقل) وكتاب (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول).

وغير هؤلاء من المؤلّفين وكتبهم كثير في هذا المجال الذي لا يجب أن نمرّ عليه مرّ الكِرام، ولا أن نؤرّخ للفكر الفلسفي الإسلامي دون التعرّض لهذه المسألة لِما لها من فضل الكشف عن حال الفكر والعقيدة وموقف السلطة منهما، كما أنها تلقي ضوءاً على أصناف العلوم في ذلك العصر وما بعده فضلاً عن أنها تضع لنا الفلسفة في مكانها الصحيح بالقياس إلى العلوم الدينية الشرعية[١].

---

(١) ذهب أحد الباحثين في الفكر الفلسفي إلى أن مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين أصبحت في ذمّة التاريخ وكأن لا حاجة لنا إلى البحث فيها مع =

٦ ـ الكندي واضعاً للمصطلح الفلسفي:

كما أن لكل علم اصطلاحاته الفنية التي تعتبر مفاتيح فهم أسراره وألغازه فإن للفلسفة أيضاً مصطلحاتها الخاصّة بها والتي تعبّر عن قضاياها ومسائلها وهي لغتها الفنية التي لا بدّ لطالب هذا العلم من أن يحيط بكثيرٍ منها إن لم يُحِط بها كلِّها، إذ إنه بقدر علم الإنسان باللغة الفلسفية بقدر ما يستطيع أن يدرك كُنْه هذا العلم، وأن يواصل البحث والدرس فيه، فالإصلاح الفلسفي هو عدّة وأداة البحث الفلسفي المتكامل.

ولقد كان الكندي تبعاً لكونه أول فلاسفة العرب والإسلام بالمعنى المحدّد أول مفكّر عربي مسلم وضع معجماً صغيراً للمصطلحات الفلسفية وهو وإن تناول أيّ كلمة أو عبارة بالشرح الاشتقاقي من حيث اللغة والمعنى في ثنايا معظم مؤلّفاته التي وصلت إلينا إلاّ أنه لم يكتفِ بذلك بل أفرد للاصطلاحات الفنيّة رسالة خاصة بعنوان (رسالة في حدود الأشياء ورسومها).

= أن في كل عصر وفي كل مكان لا يخلو الأمر من النقاش حول هذه المسألة بطريقة أو بأخرى، ذلك لأن المجالين الفلسفة والعقل من جهة والدين والنقل من جهة أخرى موجودان ولكل مجال له من المهتمّين به والمختصّين فيه بل ربما وصل الأمر إلى وجود مَن هم متعصبون لأحد المجالين فلابدّ من محاولة إيجاد نوع من الوفاق بينهما، حقاً إن الصراع والتطاحن والاقتتال قد تلاشى ولكن الذي لم يختف أو ينته هو دوام النقاش والجدال لأن هـذه المعاني إذا انتهت اختفت أهم المعـاني الإنسانية وللحديث بقية في مكان آخر.

ولقد سار على نهج هذه الرسالة من بعد الكندي الفارابي في «رسالة العقل» ورسالته في «مسائل متفرّقة» وفي رسالة عن «أجوبة سُئِل عنها» وفي رسالة «التعليقات» وغيرها من الرسائل.

وكذلك فعل ابن سينا حيث ألّف رسالته في الحدود بل إن مجموع رسائله في الحكمة والطبيعيات وعددها تسع رسائل يتضمن كثيراً من المصطلحات الفلسفية، وكثيراً من كتبه المختصرة أو المطوّلة لا تخلو من الإشارة إلى بعض الألفاظ والمصطلحات الفلسفية.

ويُلاحَظ أن مفكّري الإسلام في هذه المسألة قد نهجوا نهج أرسطو أيضاً الذي لم يخلُ كتاب من كتبه من إيراد المصطلحات الخاصّة بكل فرع من فروع الفلسفة فيما يتصل بنوعية هذا الكتاب أو ذاك.

كما يُلاحَظ أيضاً أن بعض الاصطلاحات أخذت معنًى مختلفاً إلى حدٍّ كبير عن معناها عند أرسطو أو عند أفلاطون من قبله، ومن هنا كان لزاماً علينا أن نعرض للمصطلحات الفلسفية في الفكر الإسلامي. وسنبدأ هنا بمصطلحات الكندي وذلك حفاظاً على أولويته وسبقه لغيره في هذا المجال من جهة. ومن جهة أخرى لكي يمكننا إدراك وملاحظة تطوّر معاني المصطلح من خلال العرض التاريخي له.

أما عن المصطلحات الفلسفية عند الكندي وقد أشرنا إلى أنها موجودة بصفة منظّمة وبصورة متنوّعة في رسالة عن «حدود

الأشياء ورسومها» وهي موجودة ضمن الجزء الأول من مجموعة رسائله التي نشرها أستاذنا محمد أبو ريدة سنة ١٩٥٠ م وذلك ابتداء من ص ١٦٣ إلى ص ١٧٩، وتشتمل على حوالي مائة مصطلح متنوعة بحسب تنوّع العلوم الفلسفية إذ إن منها مصطلحات منطقية وطبيعية ورياضية وميتافيزيقية وأخلاقية وسياسية وربما غير هذه العلوم(١).

ويهمّنا هنا بطبيعة الحال المصطلحات الفلسفية الخالصة، بل ولنا أن نعتني بها كلها. وهذه نماذج منها فقط:

١ ـ العلّة الأولى: مبدعة غير متحرّكة.

٢ ـ العقل: جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها.

٣ ـ النفس: تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة.

ويقال: هي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة.

ويقال: هي جوهر عقلي متحرّك من ذاته بعدد مؤلّف.

٤ ـ الجرم: ما له ثلاثة أبعاد.

٥ ـ الإبداع: إظهار الشيء عن ليس(٢).

٦ ـ الهيولى: قوة موضوعة لحمل الصور منفعلة.

٧ ـ الصورة: الشيء الذي به الشيء هو ما هو.

---

(١) ولعلّ محاولتنا هذه والتي تبدأ هنا بالكندي تكون نواة وخطوة لإعداد عمل أكبر عن (معجم المصطلحات الفلسفية في الفكر الإسلامي) بفروعه الثلاثة وهو عمل إن أمكننا إعداده في يوم ما وبالطريقة التي نأمل أن يتم بها سيكون خدمة جليلة لطالب الفلسفة والباحث فيها على السواء.

(٢) انظر: رسالة الحدود والرسوم، ص ١٦٥.

٨ ـ العنصر: طينة كل طينة.

٩ ـ الفعل: تأثير في موضوع قابل للتأثير.

ويقال: هو الحركة التي من نفس المتحرّك.

١٠ ـ العمل: فعل بفكر[١] ويقول عنه إنه الأثر الباقي بعد انقضاء حركة الفاعل[٢]، على أن الكندي يعرّف الفعل والعمل في رسالة أخرى هي (في الفاعل الحق التامّ الأول)، وهي تحريف واضح ننقله هنا حتى يلقي ضوءاً على تعريفه السابق فيقول: «أعني بالفعل هو ما كان يتصرّم الأثر فيه مع تصرّم انفعال فاعله كالمشي للماشي فإنه إذا أمسك عن المشي يتصرّم انفعال الماشي ولم يبق له أثراً في الحسّ. والقسم الثاني ثبات الأثر في المنفعل بعد إمساك المؤثّر بانفعاله عن الانفعال كالنقش والبناء وما أشبه من جميع المصنوعات فإن النقش والبناء وجميع المصنوعات هي أثره أعني المنفعل الذي كان علّة تأثيرها وهذا النوع من الفعل يخصّ باسـم العمل[٣].

١١ ـ الاختيار: إرادة قد تقدّمها روية مع تميّز.

١٢ ـ التوهّم: هو الفنطاسيا قوة نفسانية ومدركة للصور الحسيّة مع غيبة طينتها.

ويقال: الفنطاسيا وهو التخيّل وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها[٤].

---

(١) انظر: رسالة في حدود الأشياء، ص ١٦٦.

(٢) انظر: رسالة في حدود الأشياء، ص ١٧٩.

(٣) انظر: رسالة الفاعل الحق التامّ، ص ١٨٤.

(٤) انظر: رسالة الحدود، ص ١٦٧.

١٣ ـ الرويّة: الإمالة بين جواهر النفس، (أي ترجيح بعض الأشياء على بعض).

١٤ ـ الإرادة: قوة يُقصَد بها الشيء دون الشيء.

١٥ ـ الأسطقس: منه يكون الشيء ويرجع إليه منحلاً، وفيه الكائن بالقوة. وأيضاً هو عنصر الجسم وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم.

١٦ ـ الواحد: هو الذي بالفعل وهو فيما وصف به تارة بالعرض[١].

١٧ ـ الأزلي: الذي لم يكن، وليس بمحتاج في قوامه إلى غيره، فلا علّة له فدائم أبداً.

١٨ ـ العلل الطبيعية أربع ما منه كان الشيء، أعني عنصره، وصورة الشيء التي بها هو ما هو، ومبتدأ حركة الشيء التي هي علّته وما من أجله فعل الفاعل مفعوله[٢].

١٩ ـ الكل مشترك لمشتبه الأجزاء وغير المشتبه الأجزاء.

٢٠ ـ الجميع: خاصّ للمشتبه الأجزاء.

٢١ ـ الجزاء: لما فيه الكل.

٢٢ ـ البعض: لما فيه الجميع[٣].

٢٣ ـ الإنسانية: هي الحياة والنطق والموت.

٢٤ ـ الملائكية: هي الحياة والنطق.

---

(١) انظر: رسالته حدود الأشياء، ص ١٦٨.

(٢) انظر: رسالة حدود الأشياء ورسومها، ص ١٦٩.

(٣) انظر: رسالته الحدود والرسوم، ص ٣٧٠.

٢٥ ـ البهيمية: هي الحياة والموت[1].

والمصطلحات كثيرة ومتنوعة كما ذكرنا من قبل سواء في هذه الرسالة أو في مواضع مختلفة من رسـائله الأخرى. ولن نحاول التوسّع في هذا الموضوع بل سنترك ذلك إلى مقام ومقال آخرين كما وعدنا، ولكن هناك مسألة ذات أهمية ترتبط بهذا الموضوع ألا وهي ما يتصل منها بأسلوب الكندي في الكتابة واستخراج الاشتقاقات اللغوية وبراعته في استخراج المصطلح من اللغة العربية بطريقة لم يوجد لها مثيل عند الإسلاميين بعده، بل ولا عند الأوروبيين المحدثين اللّهمَّ إلاّ عند هيدجـر فيلسوف الوجودية المعاصر حيث اشتهر هو الآخر بالبراعة في استخدام اللغة واستخراج الاشتقاقات وتركيب المصطلحات الفلسفية بطرق عجيبة ومدهشة، وهذه الطريقة عند فيلسوف العرب، ولم يلفت هذا أنظار الباحثين إلاّ قلّة من المُنصِفين منهم للفكر الإسلامي. ومن أمثلة ذلك: أنه يضيف أداة التعريف إلى الضمير الغائب المفرد (هو) وذلك ليعبّر به عن الوجود المتعيّن المُشار إليه الذي يقال عليه: هو واشتقّ مصطلح (الهويّة) من لفظ (الهو) لتعبّر عن الوجود الجزئي الواقع تحت الحسّ في مقابل الماهية التي هي الحقيقة المعقولة من الشيء والواقعة في الذهن.

ثم يشتقّ من هذا الضمير فعلا: «يهوي» أي يوجد، أو يجعل الشيء هو أي شيئاً جزئياً مشاراً إليه. ويطلق على الله تعالى

---

(١) انظر: رسالته الحدود والرسوم، ص ١٧٩.

عبارة: مهوى الهويات عن ليس أي موجود الموجودات الجزئية من العدم فأيّ براعة تلك التي اشتهر بها الكندي في وضع الاصطلاحات الفلسفية الدقيقة وتركيبها من كلمات وضمائر بسيطة، وقِس على ذلك الاشتقاقات التي صنع بها اصطلاحات من أداة النفي (ليس) وغير هذا كثير جداً ممّا لم تخلُ منه رسالة أو كتاب من كتبه ورسائله. وعلى محبّ الحكمة أن يرجع إلى الكندي في مؤلّفاته فسيجد مطلبه وربما وجدها هو أكثر من ذلك ولم يكن في الحسبان.

٧ ـ التفسير الفلسفي للقرآن:

حاول الكندي أن ينظر نظراً عقلياً فلسفياً في آيات القرآن الكريم وسوره فتصدّى لتفسير بعض آياته، وإذا نظرنا فيما فسّره الكندي لأمكن لنا أن نخرج بآراء طريفة للكندي، وبمصطلحات أخرى يمكن إضافتها إلى بعض المصطلحات السابقة التي ذكرناها. ولذلك فقد أخّرنا هذا البحث إلى هذا الموضع حتّى يمكن استكمال صورة المصطلح الفلسفي عند الكندي من شتّى فروع تفكيره واهتماماته.

وإذا كنّا لم نأتِ بكل المصطلحات في المبحث السابق فإننا سنفعل ذلك هنا أيضاً، يعني أننا سنتناول نموذجاً أو اثنين على الأكثر من نماذج التفسير العقلي الفلسفي للقرآن عند الكندي. وسيكون ذلك من خلال رسالة الكندي (في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى). والكندي يصرّح بأن القرآن، وهو ما وصل للنبيّ

عن طريق الوحي يمكن أن يفهم «بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلّا مَن حرم صورة العقل واتّحد بصورة الجهل من جميع الناس»[1].

ولكن هل معنى ذلك أن كل الناس قادرون على فهم القرآن وتفسيره تفسيراً يتّفق مع العقل؟

لقد أشار الكندي إلى أن ذلك الفهم بالمقاييس العقلية أعني الفهم الفلسفي لا يتوافر إلّا لمفكّر من ذوي الدين والألباب، وعلى علم بما أُنزل للرسول، وعلى خبرة بفروق اللغة وترادف ألفاظها واشتباه معانيها وتجانس أسمائها.

وذلك أن اللغة العربية كما يقول الكندي تحتوي على أنواع كثيرة من تشابه الأسماء حتى أن الاسم الواحد يوضع على الضدّين جميعاً كقولهم للعادل أعني مُعطي الشيء حقه عادل، ولضدّه الذي هو الجائر عادل أيضاً. والسجود في اللغة العربية يقال على وضع الجبهة في الصلاة على الأرض وإلزام باطن الكفّين والركبتين الأرض. ويقال أيضاً السجود في اللغة على الطاعة فيما ليست له جبهة ولا كفّان ولا ركبتان جملة، وما لا يكون فيه السجود الذي في الصلاة، فمعنى سجوده الطاعة. . . والطاعة تُقال على التغيّر من النقص إلى التمام كالذي يقال في النبت فإنه إذا زكا قيل أطاع النّبت، أي أثمر وزكا، أعني خرج من القوة إلى الفعل فخرج إلى التمام من النقص. ويقال الطاعة

---

(١) انظر: الإبانة عن سجود الجرم الأقصى، ص ٢٤٤، ٢٤٥ الرسائل.

أيضاً في اللغة العربية على الانتهاء إلى أمر الآمر فيما لم يكن فيه نقص ولم يكن يتغيّر من نقص إلى تمام، فمعنى الطاعة فيه إذن الانتهاء إلى أمر الآمر والانتهاء إلى الآمر إنما يكون بالاختيار، والاختيار لذي الأنفس التامّة أعني المنطقية[1].

وهكذا نلاحظ تدرّج المعاني اللغوية وتحليل الألفاظ عند الكندي للوصول إلى المعنى المقصود من سياق مضمون الآية القرآنية، وهو معنًى إذا ما اقتنع به الإنسان المسلم المؤمن إيماناً عميقاً لاتّخذ من هذه الموجودات الغير الناطقة والغير العاقلة عبرة له يقتدي بأفعالها في أفعاله. لأنها وهي تسجد لخالقها سجود طاعة وامتثال تكون مثالاً يُحتذى، وأولى بالإنسان وهو أشرف مخلوقات الله في الأرض أن يعتبر بعد أن ينظر ويتأمل في أحوال سائر المخلوقات لأنه قد تحمّل مسؤولية الأمانة التي عرضها الله عزّ وجلّ ﴿ على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً ﴾.

ومهما يكن الأمر فإن الكندي قد انتهى في تفسير السجود تفسيراً عقلياً فلسفياً لا تفسيراً حسيّاً حرفيّاً، أي إن تفسيره كان تفسير معنى لا تفسير لفظ، وكان تفسير سياق لا تفسير كلمة منعزلة. وهو في هذا يقول: وإذاً الأشخاص العالية إذ لم يبقَ من معنى السجود لها إلّا الانتهاء إلى أمر الآمر، إذ ليس لها الآلة التي يكون بها السجود للصلاة ولا هي منتقلة من نقص إلى تمام. إذ

---

(١) انظر: الإبانة عن سجود الحرم الأقصى، ص ٢٤٥، ٢٤٦، الرسائل.

ليس يعرض لها الاستحالة ولا الكون، هي ذوات طاعة، وبيّن أنها منتهية إلى أمر الآمر جلّ ثناؤه إذ هي لازمة إسراحاً من الحركة بلا تغيّر. . .

موجود لها ذلك في الأحقاب السالفة إلى هذه الغاية وموجود بحركتها تغيير الأزمان، وبتغيير الأزمان كل الحرث والنسل وجميع ما يكون، ويفسّر منها لازمة أمراً واحداً لا تخرج منه ما أبقاها بارئها جلّ ثناؤه ويكون كل كائن يكون ما أراد كونه لأنه لم يرد جلّ ثناؤه فاسداً على ما هو عليه في كونه ولم يكن وتحريكاتها المسرّحة المنظومة التي لا يختلف نظمها تكون. فهي إذن مطيعة بيّنة الطاعة لما أراد بارئها جلّ ثناؤه. فإذا تقدّم ما أردنا تقديمه من هذا القول فلنقل الآن في الإبانة عن الجرم الأعلى من العالم بجميع أشخاصه أنه حيّ مميز ليتّضح أنه مطيع طاعة اختيارية بأقاويل منطقية ظاهرة الإيضاح فنقول إنه قد تبيّن أن الفلك علّة كون كائن أو فساد أحاط به الفلك القريبة. . . «إن الفلك جرم وكل جرم فلا يخلو من أن يكون إما حيّاً وإما لا حيّاً، والفلك إما حيّ وإما لا حيّ، وكلّ علّة طبيعية إما أن تكون عنصراً وإما صورة، وإما فاعلاً وإما ما من أجله فعل الفاعل مفعوله. والفلك ليس بعنصر للمكوّنات لأن العنصر الكون يستحيل من صورة إلى صورة، والفلك غير مفارقة عنصرها وهما موحّدان والفلك مفارق للمكوّنات، ولا هو من أجله كان الكون، لأن ما من أجله كان الكون شيء يلحق الجسم كالتحصين الذي من أجله كان البيت فإن التحصين شيء يلحق البيت فهو لا جسم فلم يبق إلا أن يكون

الفلك علّة فاعلة لكل مكوّن قريبة»[1].

واضح من نصّ كلام الكندي الذي أوردناه مطوّلاً أنه يؤكد ما يقع من تأثيرات طبيعية بين الكائنات العلوية أي الأفلاك والكائنات السفلية، وهي بلغة المخلوقات الأرضية من إنسان وحيوان ونبات وحتى الجمادات والمناخ وشكل الأرض والتضاريس وخلاف ذلك من معادن وثروات باطنية. وهذا التدرّج في الموجودات والتأثير من العلوي في السفلي الذي أكّده الكندي من خلال تفسيره لآيات القرآن تفسيراً عقلياً وطبيعياً كونياً نجده بصورة أوسع وأشمل وأكثر وضوحاً وتفصيلاً في فلسفة الفارابي وابن سينا. إذ إن الفلسفة الطبيعية عندهما قد اتّضحت بصورة آكد وإن كان الاتجاه العقلي الروحي والإنساني كان هو الأوضح عند الفارابي كما سنرى، إلاّ أن فلسفته الطبيعية لم تخلُ من طرافة، ذلك أن الفلاسفة الإسلاميين المتأثّرين بالفكر الأرسطي بوجه عامّ لم يستطع واحد منهم أن يمنع نفسه من أن يهتّم بالمسائل الطبيعية وذلك أن القضايا والمشاكل الإنسانية والآلهية حتى وإن كانت هي محور ارتكاز أبحاثهم، إلاّ أنها لا يمكن أن تنفصل انفصالاً حقيقياً عن المشاكل الطبيعية.

كما أن الفكر الفلسفي إذا اعتمد على قضايا الدين وحدها وما جاء به الوحي فقط من خلال القرآن فإنه سيجد مادة غزيرة وموضوعات متنوعة تتصل بالعلم الطبيعي أو بما يسمّيه الفلاسفة

---

(1) انظر: ص ٢٤٦، ٢٤٨.

بالفلسفة الطبيعية. وهكذا يمكننا أن نقرّر أن الفلسفة الطبيعية قد كانت نقطة بداية لكلٍّ من الفكر الديني الذي ينحو منحًى عقلياً تأملياً[1].

ولعلّنا إذا نظرنا نظراً عقلياً مع الكندي في آيات القرآن لأمكننا أن نصل إلى صحة هذه القضية. كما أننا إذا تتبعنا رسائله خاصة تلك التي تهتم بتفسير سور القرآن مثل رسالة تفسير السجود التي أشرنا إليها آنفاً. ليثبت لنا إلى أيّ مدى أمكن للكندي أن يربط بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلّهية من خلال التفسير الفلسفي العقلي للقرآن.

ونلاحظ أن الكندي ينتهي من تعليلاته وتفسيراته إلى تقرير مؤدّاه «أن في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبّر على أحكم حكمة، ومع كل حكمة حكيم لأن هذه جميعاً من المضاف»[2].

وكذلك فإننا إذا بحثنا بين رسائل الكندي الأخرى عن مظاهر التفسير الفلسفي للقرآن لوجدنا ذلك متمثلاً في رسالة أخرى وهي: (في كمية كتب أرسطو وما يحتاج إليه في تعلّم الفلسفة)، تلك الرسالة التي عرض فيها الكندي لأول تصنيف

---

(١) انظر في هذا الفصل التمهيدي.
(٢) انظر: رسالة العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ص٢١٥.

للعلوم الفلسفية والشرعية كما ذكرناه من قبل نجده قد عرض أيضاً للفرق بين علوم الأنبياء والفلاسفة من حيث اعتماد الأولى على الإلهام واعتماد الثانية على البحث والتأمّل والنظر. والكندي في ذلك يقول: «إن علم الرُّسل صلوات الله عليهم الذي خصها الله جلّ وتعالى علوّاً كبيراً أنه بلا طلب ولا تكلّف ولا بحث ولا تمثيل بالرياضيات والمنطق ولا بزمان بل مع إرادته جلّ وتعالى بتطيّر أنفسهم وإثارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته فإن هذا العلم خاصّة الرُّسل صلوات الله عليهم دون البشر وأخذ خوالجهم العجيبة أعني آياتهم الفاصلة لهم من غيرهم من البشر، إذ لا سبيل لغير الرُّسل من البشر إلى العلم الخطير من علم الجواهر الثواني الخفيّة، وإلى علم الجواهر الأولى الحسيّة وما يعرض فيها لا بالطلب ولا بالحيل بالمنطق والرياضيات الذي ذكرنا «ومع زمان»)[1].

ويضرب الكندي مثالاً للفرق بين العلوم الإلهامية أي علوم الانتباه والرُّسل والعلوم الإنسانية التي تعتمد على النظر والاجتهاد وتكلّف مشاقّ الحسّ والعقل، وهذا المثال خاصّ بسؤال الناس لمحمد ﷺ، عن الذي يحيي العظام وهي رميم إنكاراً منهم لإمكان بعث الأجسام والمعاد الجسماني وبالتالي المبعث الروحي للبشر في الآخرة وما يترتب على ذلك من الثواب والعقاب وأمر الجنة والنار إلى آخر تلك القضايا الدينية والتي ترتبط بقضايا أخرى فلسفية، إذ إن المعاد الجسماني من المسائل الهامّة في

(١) انظر: رسالة في كمية كتب أرسطو، ص ٣٧٢، ٣٧٣.

الفكر الفلسفي الإسلامي، والتي توضح إلى أيّ مـدى ترتبط الفلسفة والدين ويلتقيان عند أهداف مشتركة، فإذا ما عدنا إلى سؤال مُنكِري البعث للرسول حيث ورد في القرآن ﴿ وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال مَن يحيـي العظام وهي رميم ﴾ [سورة يٓـس، آية: ٧٨] لوجدنا أن الإجابة قد أُوحي بها إليه من الله جلّ جلاله قائلاً له: ﴿ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ [سورة يٓـس، آية: ٧٩].

ونحن مضطرون إلى إيراد كل الآيات الأخيرة من (سورة يٓـس) لأنها مرتبطة بعضها بالبعض من أجل تفسير كيفية إحياء العظام بعد كونها رميماً.

وقياسات حسيّة مشاهدة وذلك يبيّن النزعة التجريبية الواقعية لآيات القرآن وحججه مع عقلية الذين يخاطبهم أن يسوق الحجج لهم، وبحسب نوعية القضية أو المسألة موضوع التساؤل. فلو أن إجابة القرآن على منكري البعث اعتمدت على مسائل عقلية محضة أو أُسس ميتافيزيقية صعبة التصوّر أو التحقّق لما أمكن اقتناع هؤلاء، ولكننا نرى النبي يخاطب هؤلاء بما أُوحي إليه من ربّه قائلاً لهم: ﴿ الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون أوَ ليس الذي خلق السمٰوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاّق العليم إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون ﴾ [سورة يٓس، آية: ٨٠ ـ ٨٣].

ولعلّ من الواضح ما في آيات هذه السورة من برهنة على

إمكان بعث الأجساد والأرواح، كما وضّح أيضاً حقيقة العلم النبوية والحجة النبوية ومدى اختلافها عن العلم والمعرفة الإنسانية ويكفي أن نستدلّ على اختلافهما في درجة التأثير ودرجة الصدق وسرعة الوصول من مجرد النظر في مصدر كلٍّ منهما ونقطتا ابتدائهما ثم وسيلة ومنهج كلٍّ منهما الذي يتبعه للوصول إلى غايته.

وعلى كل حال فإن هذا موضوع آخر يحتاج إلى بحث مستقل أكثر تفصيلاً وشمولاً لأنه يرتبط بمسائل فرعية أخرى، ولكن ما يهمنا الآن هو تعقيب الكندي وتناوله لآيات السورة التي عرضناها منذ قليل ونحن لن نجد أدلّ من كلام الكندي المعبّر عن رأيه وتفسيره وفكره الفلسفي للقرآن الذي يقول فيه... «فأيّ دليل في العقول النيّرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام بل إن لم تكن فممكن إذا أبطلت بعد أن كانت وصارت رميماً أن تكون أيضاً؟ فإن جمع المتفرّق أسهل من صنعه وأيسر من إبداعه. فأما عند بارئهم فواحد ولا أشدّ ولا أضعف فإن القوة التي أبدعت ممكن أن تنشىء ما أدثرت وكونها بعد أن لم تكن موجودة للحسّ فضلاً عن العقل فإن السائل عن هذه المسألة الكافر بقدرة الله جلّ وتعالى، مقرٌّ أنه كان بعد أن لم يكن، وعظمه لم يكن وهو معدوم. فعظمه كان اضطراراً بعد أن لم تكن فإعادتها وإحياؤها كذلك أيضاً فإنها موجودة حيّة بعد أن لم تكن حيّة».

ثم يبيّن أن كل شيء من نقيضه موجود فجعل من لا نار ناراً أو من لا حار حارّاً فإذن إن الشيء يكون من نقيضه اضطراراً فإن

الحادث إن لم يكن يحدث من غير نقيضه وليس بين النقيضين واسطة أعني بالنقيض (هو) و(لا هو) فالشيء إذا هو يحدث من ذاته فذاته إذن ثابتة أبداً أبديّة لا أوّلية لها لأنه إن كان اليابس من لا نار فهو إذن من نار، فإن كانت النار من نار والنار من نار فلا بدّ أن يكون سرمداً أبداً نار من نار ونار من نار فالنار إذن أبداً موجودة، لم تكن حال وهي ليس فإذن لم تكن نار بعد أن لم تكن، والنيران موجودة بعد أن لم تكن، ودائرة بعد أن كانت فلم يبقَ إلاّ أن تكون النار من لا نار وكل كائن من غير ذاته كان فكلّ ما هو كائن فكونه من (لا هو).

ثم قال لِما في قلوب الكافرين من الإنكار من خلق السموات لما ظنوا من مدة زمان خلقها قياساً على أفعال البشر إذ كان عندهم عمل الأعظم يحتاج إلى مدة أطول في عمل البشر فكان عندهم أعظم المحسوسات أطولها زماناً في العمل إنه جلّ ثناؤه لا يحتاج إلى مدة لإبداعه مما أبان لأنه جعل هو من لا هو فإن بلغت قدرة أن يعمل جرماً من لا جرم فأخرج أيس من ليس، فليس يحتاج إذ هو قادر على العمل من لا طينة أن يعمل في زمان لأنه إذ كان فعل البشر لا يمكن من غير طينة كان فعل مَن لا يحتاج في فعل ما ليفعل إلى طينة لا يحتاج إلى زمان (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له: كن فيكون) أي إن ما يريد فيكون مع إرادته ما أراد جلّ ثناؤه[1].

---

(١) انظر: كمية كتب أرسطو، ص ٣٧٤، ٣٧٥.

ولعلّنا إذا رجعنا إلى كثيرٍ من كتب التفسير قديمها وحديثها فلن نستطيع أن نعثر على ذلك المنهج الرائع في التفسير تفسيراً فلسفياً طبيعياً كونياً من جهة، ثم يتدرّج في بيان الغاية والهدف من الخلق وتفسير كيف يمكن خلق الشيء من العدم ثم ينتهي التفسير ميتافيزيقياً لاهوتياً فيقارن بين القدرة الإنسانية الحادثة المحدودة والقدرة الإلّهية القديمة الشاملة من حيث إمكان الخلق من العدم عند هذه واستعصاء ذلك على القدرة الشاملة عن مثل هذه العِلل المساعدة في إتمام عملية الخلق من العدم إذ الخلق الإلّهي يتمثّل في إيجاد وتحقيق كل ما يريد الإلّه وجوده.

وهكذا فإننا إذا تتبّعنا رسائل الكندي لوجدنا فيها كثيراً من هذه التحليلات الفلسفية لكثير من آيات القرآن مع ما يصحب هذا من بلاغة في تحليل ألفاظ اللغة واستعمال الاشتقاقات اللغوية وأحياناً: التركيبات اللغوية كما ذكرنا من قبل[1]. وعلى كل حال فإن الكندي وآراءه من التشعّب والتفرّع بحيث لا يمكننا حصره في هذا المبحث الصغير فلعلّ ما أوردناه هنا يمكن أن يفِي بالغرض الذي سجّلناه من أجله.

٨ ـ الفلسفة والتفلسف عند الكندي:

وضع الكندي للفلسفة تعريفات وللفيلسوف مواصفات

---

(١) راجع في هذا المبحث السابق عن الكندي بوصفه واضعاً للمصطلح الفلسفي حيث تجد تفصيل الحديث عن مدى براعة الكندي في استخدام اللغة العربية لمصلحة اللغة الفنية الفلسفية.

وسنلاحظ إلى أيّ حدٍّ يمكن أن نأخذ من هـذه المواصفـات والشـروط وتلك التعريفـات السِّمَة العـامّة للتفلسف والأقسـام الرئيسية للفلسفة.

ومن المعروف أن الكندي قد ضمن هذه المسائل والقضايا في رسالتين: الأولى تسمى (رسالة الحدود) وهي التي ذكرناها من قبل وأخذنا منها بعض مصطلحات الكندي الفلسفية، والرسالة الثانية هي (رسالة الكندي في الفلسفة الأولى). ولعلّ من المسلّم به الآن أن الفلسفة الأولى لا تُقال في مقال ما يسمى بفلسفة ثانية أو ثالثة. وهكذا بل هي تعبّر عن اصطلاح الإسلاميين على فرع من فروع الفلسفة جعلوه أولى وأحقّ بالدراسة من غيره من الفروع باعتباره يتضمن المسائل الهامّة في الفلسفة الدينية وهما كلّ ما يتّصل بالألوهية والوجود والموجودات.

وننبّه إلى أنه أينما تعرّضنا لمصطلح من المصـطلحات الآتية: الفلسفة الأولى الميتافيزيقا، ما بعد الطبيعة الإلّهيات فإن هذه جميعها إنما هي مرادفات تعبّر عن مدلول ومعنى واحد هو جميع القضايا المتصلة بالإلّه والألوهية الذات والصفات وعلاقة الله بالعالم إلى غير ذلك من موضوعات البحث الميتافيزيقي وهي موضوعات مجرّدة عقلية كالجوهر والعلل... إلى آخره.

على كل حال فإننا إذا نظرنا أوّلياً في الفلسفة ومعانيها عند الكندي باعتباره محور اهتمامنا الآن لوجدناه يبدأ أولاً بـإيراد تعريفات مَن قبله من فلاسفة اليونان فيذكر أن منهم مَن ذهب إلى اعتبارها:

١ ـ إما من اشتقاق اسمها وهو حبّ الحكمة لأن الفيلسوف هو مركّب من (فلا) وهي محبّ ومن (سوفا) وهي الحكمة.

٢ ـ وحدّوها أيضاً من جهة فعلها فقالوا: إن الفلسفة هي التشبّه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة.

٣ ـ وحدّوها أيضاً من جهة فعلها فقالوا: العناية بالموت والموت عندهم موتان: طبيعي وهو ترك النفس استعمال البدن، والثاني إماتة الشهوات فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة. ولذلك قال كثير من أجلّة القدماء اللذّة شرّ فباضطرار أنه إذا كان للنفس استعمالاً لأن أحدهما حسّي والآخر عقلي كان مما سمّى الناس لذّة ما يعرض في الأجناس لأن التشاغل باللذّات الحسيّة ترك لاستعمال العقل.

٤ ـ وحدّوها أيضاً من جهة العلّة فقالوا صناعة الصناعات وحكمة الحكم.

٥ ـ وحدّوها أيضاً فقالوا: الفلسفة معرفة الإنسان نفسه، وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور، مثلاً أقول: إن الأشياء إذا كانت أجساماً لا أجسام وما لا أجسام إما جواهر وإما أعراض.

وكأنّ الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض وكانت النفس جوهراً لا جسماً فإنه إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الأول والجوهر الذي هو لا جسم فإذن إذا علم ذلك

جميعاً فقد علم الكل. ولهذه العلّة سمّى الحكماء الإنسان العالم الأصغر. (وسنرى إلى أيّ حدٍّ يتناول الكندي هذا التعريف ويستخرج منه دليلاً طريفاً على وجود الله).

٦ ـ فأما ما يحدث به عين الفلسفة أو يمكن أن تكون فأما ما نحدّ به الفلسفة الآن الكندي لم يورد تعريفه حولها فيكون هو هذا الأخير (فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكليّة) إنّياتها ومائيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان[1].

ومن الواضح أن هذه التعريفات الستّة للفلسفة تكاد تتناول كل جوانب الفلسفة من حيث الغاية وهي تهذيب الأخلاق والسعي إلى الفضائل بإماتة الشهوات واللذّات ومن حيث إصابة الحق والخير أيضاً باعتبارهما يمثّلان الفضيلتين النظرية والعملية، وهما أيضاً من أهداف التفلسف، ثم الخوض في أعماق النفس واستبطان ما فيها وإصلاحها عملياً بأن تتناول المعلومات النظرية الجيدة لأن النفس تتأثّر بمعقولاتها ومعلوماتها فإن كانت المعقولات شريفة شرفت النفس بها والعكس صحيح أيضاً.

وإذا كنّا نلاحظ أن هذه التعريفات تعطي تقريباً جوانب الفلسفة مع اختلافاتها كما ذكرنا وتتضمن أيضاً كثيراً من آراء القدماء اليونانيين كسقراط وأفلاطون وأرسطو وتعريفاتهم للفلسفة، إلاّ أنها أغفلت أيضاً بعض التعريفات الأخرى والتي تشتمل على

---

(١) انظر: رسالة الحدود والرسوم، ص ١٧٢، ١٧٣، ضمن مجموع رسائل الكندي.

بعض جوانب أخرى من الفلسفة، وذلك مثل تعريف أرسطو للفلسفة الأولى أي ما بعد الطبيعة بأنها العلم بالموجود بما هو موجود ومثل تعريف الرواقيين لها بأنها معرفة الأمور الإلهية والإنسانية. ذلك التعريف الذي تناوله الفارابي في رسالته، وجعله محور الكثير من موضوعات وقضايا مذهبه في الأخلاق والسياسة والإلهيات كما سنرى ذلك عند عرضنا له فيما بعد.

وإذا ما عدنا إلى الكندي وموقفه من الفلسفة والتفلسف ومن خلال أكبر مؤلفاته الفلسفية وهو: (كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى)، نجده يبدأ بتحديد منزلة الفلسفة وقيمتها وسط العلوم الأخرى ودرجة الرجل الذي يمارسها ويدرسها فيقول: «إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حدّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق لا يغفل سرمداً ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علّة. وعلّة وجود كل شيء وثباته الحق لأن ما له آنية له حقيقة، فالحق اضطرار وجود إذن الإثبات موجود وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى أعني علم الحق الأول الذي هو علّة كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التامّ الإشراف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف لأن علم العلّة أشرف من علم المعلول لنا إنما نعلم كل واحدة من المعلومات علماً تامّاً إذا نحن أحطنا بعلم علّته[1].

---

(١) انظر: الفلسفة الأولى للكندي، ص ٩٧، ١٠١.

ولعلّه قد بات واضحاً أن تعريف الكندي للفلسفة هنـا يتطابق تماماً مع التعريف السادس الذي أورده لها في رسالة الحدود والذي رجحنـا أن يكون تعـريفه هـو ومن هنا يكـون اصطلاحنا لبعض كلمات هذه الرسالة كان صحيحاً.

ورأينا هنا كيف أن الكنـدي يربط بين مـظاهر الأشيـاء وحقيقتها، أي بين أعراضها الخارجية وجواهرها الباطنة، أي بين الوجود الحسّي المتعيّن للأشياء والوجود العقلي الحقيقي لنفس هذه الأشياء.

وهو إن بدا في بعض الأحيان مستخدماً للجدل الصاعد بالمعنى الأفلاطوني أي ـ الاستدلال بالمحسوس على المعقول كما سنرى في أدلته على إثبات وجود الله وتناهي جرم العالم ـ نقول إنه هنا قد استخدم الجدل الهابط أي إنه استدلّ بوجود المعقول على وجود المحسوس، ذلك أنه ربط بين وجود الحق والحقيقة في الأشياء واعتبر ذلك بديهية ومسلمة واستنتج من ذلك وجود التعينات الخارجية المحسوسة لتلك الأشياء وهي ما سمّاها بالأنيات، والأنية هي باصطلاح الجرجـاني في تعريفـاته (تـدلّ على الوجود العيني يعني المتحقّق أمام الحسّ وذلك خصوصاً في مقابل الماهية أي ما يعقل من الشيء).

وكذلك فإن (الأنية) عند أبي البقاء مشتقّة من لفظ (أن) التي تفيد في اللغة التأكيد وتقوية الوجود وكأن الأنية إذن هي كون الشيء موجوداً يستمدّ قوّته من أنه محسوس مشاهد[١].

---

(١) انظر: الكليات لأبي البقاء، ص ٧٦.

وإذا كنّا نلاحظ أن الكندي هنا يستعمل لفظ الأنية في الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعمل الماهية في معنى حقيقة الشيء في مواضع أخرى من رسائله. وما يهمّنا من ذلك كله هو ربط الكندي بين التحقّق الواقعي للأشياء، وبين حقيقتها العقلية. وأن الكندي يؤكد على إمكان توافر ذلك عن طريق الفلسفة الأولى بنوع خاص ومن خلال الفيلسوف الذي هو أقدر الناس على العلم بكل الأشياء وأسبابها. وبمدى معلوليتها وافتقارها لغيرها في الوجود والتحقّق وهو علّته الأولى وسببه الأول الذي عنه كان ولولاه لم يكن وهو الله تعالى.

ولكن هل كل صاحب نظر وفكر وعقل يسمى فيلسوفاً؟ وهل كلّ مَن ينظر في العلوم الفلسفية أو يتأمل قضاياها ومسائلها يمكن أن يعدّ فيلسوفاً؟

من المعلوم أنه ليس كل مفكّر فيلسوفاً وليس كل ناظر حكيماً أو محبّاً للحكمة بل إن هذا لاسم أشرف من أن يطلق إلاّ على مَن يؤثِر الحق والحقيقة ويجعل جلّ اهتمامه وهو السعي إلى طلبها بما ينطوي عليه هذا الطلب من مشقّة للبحث والجدّ والاجتهاد متّبعاً في ذلك منهجاً خاصّاً وأسلوباً خاصّاً وأن يتسلّح بالصبر وتحمّل المعاناة.

ولقد وضع الكندي كما سيضع الفارابي وابن سينا وكثير من فلاسفة الإسلام ومفكّريه شروطاً ومواصفات لطالب العلم، والعلم

الذي يعنونه هنا هو العلم الشامل لكل العلوم قديماً، وهو العلم الأمّ والأصل، وهو الفلسفة في ذلك الأوان، وفي هذا يقول الكندي: «يحتاج طالب العلم إلى ستّة أشياء حتى يكون فيلسوفاً فإن نقصت لم يتم»:

أ - ذهن بارع.

ب - وعشق لازم.

جـ - وصبر جميل.

د - وروع خالٍ.

هـ - وفاتح مفهم.

و - ومدة طويلة.

والكندي بعد أن يضع شروطاً لمَن يسمى باسم الفيلسوف وخواصه المطلوبة أو المنشودة يقسم الفلسفة التي هي عنده علم كل شيء إلى علم (فلسفة نظرية) وعمل (فلسفة عملية) وذلك لأن الفلسفة في نظره ليست شيئاً سوى نظم النفس. ولمّا كانت النفس عنده قسمين: الفكر أو العقل، والحسّ بحيث يكون العلم هو القسم الفكري والعمل هو القسم الحسّي. وكذلك لمّا كانت الموجودات إمّا مادية محسوسة كالجواهر الجسمانية و مُلابسة للمادة وليست مادية وهي الجواهر الروحية ومنها النفس والعقل أو ليست متعلقة أصلاً بالمادة كالإلّهيات والموجودات العالية التي هي جواهر عقلية روحانية صرفة وعلى ذلك فإن الكندي يقسم النفس المفكّرة العاقلة وبالتالي العلم النظري إلى قسمين

رئيسين هما: علم الأمور الإلٓهية، وعلم الأشياء المصنوعة المخلوقة.

ونحن في غنى عن أن نؤكّد هنا المنزع الديني الواضح عند الكندي والذي يتميّز به عن أساتذته من أرباب الفكر اليوناني فكان ذلك القسم من العلوم الإلٓهية هو الطريف في أقسام الفلسفة وأصناف العلوم عند الكندي كما ذكرنا في مبحث مستقل من قبل وهو يتناول الموجودات أنواعها وتدرّجها فيما بينها ودلالتها على بعضها البعض، ثم على الموجود الواحد الأحد وهو الله فيقول: «إن الله عزّ شأنه قد قدّر الكائنات المخلوقة المصنوعة أو رتّبها ووصفها بين الكثيف والغليظ الذي ليس فيه شيء لطيف بتّة، وبين اللطيف الذي ليس فيه شيء كثيف بتّة، وذلك لكي تكون سبلاً ومحجّة من علم الجواهر الجسمية إلى علم الأمور الإلٓهية لأنه لولا ذلك لما عرف اللطيف من اعتبار الكثيف».

مرة أخرى نجد أنفسنا بصدد دليل من أدلّة وجود الله يعتمد على الجدل الصاعد إذ يبدأ إلى إثبات الموجودات الخفيّة العقلية، وعلى رأسها جميعاً اللطيف الخبير وهو الله تعالى. ولنا عودة إلى هذه الأدلّة مجملة تحت مبحث واحد في موضع لاحق، ولكننا آثرنا أن نؤكد أولاً بأول على فكرة تقابلنا ونفهمها في ضوء سياقها وما قد يرتبط بها من قضايا أخرى أيّاً كانت.

وثمّة رأي للمرحوم الدكتور الأهواني يذهب فيه متدرّجاً مع تاريخ الفلسفة منذ اليونان إلى الإسلاميين والكندي من بينهم إلى

أن «أجدر الناس بطلب الفلسفة هم الملوك والأئمة والحكّام لأنهم أعلى الناس منزلة وأرفعهم قدراً». كان ذلك رأي أفلاطون الذي سعى إلى تعليم ملك صقلية الفلسفة ليصبح الحاكم الصالح.

وافتتح الأكاديمية لتخريج حكّام من الفلاسفة. وقال في الجمهورية: «إن إصلاح المجتمع متوقف على وجود الحاكم الذي يصبح فيلسوفاً، أو الفيلسوف الذي يسمى حاكماً، واتّبع أرسطو سنته فكان معلّم الإسكندر تلك النظرية اليونانية في الحكم، فلا غرابة أن يصطنعها الكندي الفيلسوف فيتوجّه بكتابه المذكور إلى الخليفة المعتصم بالله حاكم المسلمين. ولم يكن الكندي وحده المتطلّع إلى هداية الخليفة بنور الفلسفة إذ سبقه إلى البلاط طائفة من المعتزلة منذ عهد المأمون. وفرضوا آراءهم الكلامية على سياسة الدولة؛ تلك الآراء التي نشأت عنها محنة ابن حنبل حين رفض القول بخلق القرآن»[1].

وعلى كل حال فإن موضوع الفلسفة والتفلسف هو محور أساسي لكل مذهب الكندي لأن مذهبه الفلسفي سواء في الطبيعيات أو الإلّهيات لا يخلو من عبارات تتصل بمفهوم

---

(١) وهذا الذي ذهب إليه الأهواني يجب أن نأخذه بحذر وتحفّظ لأن هدف أفلاطون من تعليم الفلسفة للحكّام كان لتمكين الفلاسفة من حكم مدينته الفاضلة، أما هدف الكندي وغيره من المعتزلة حين كانوا يهدون كتبهم إلى أولي الأمر فكان مختلفاً تماماً لا يتعدّى طلب الرضا والحماية وربما المنفعة المادية في بعض الأحيان. راجع كتاب: نماذج من الفلسفة اليونانية لتقف على حقيقة هدف أفلاطون من تفلسفه وتعليم الفلسفة للحكّام.

الفلسفة، أو بقضية تؤكد قيمة التفلسف أو رأي في درجة الفيلسوف بحيث إننا لا نستطيع هنا في هذا المبحث الصغير أن نلمّ بكل الجوانب فلنكتفِ بما أوردناه. ولعلّ المباحث التالية تلقي من الأضواء على هذا المبحث ما يجعل هذا الذي سجّلناه هنا فيه الكفاية مؤقتاً.

٩ ـ مناهج البحث عند الكندي:

حاول الكندي أن يضع البذور الأولى لما نسمّيه اليوم بعلم مناهج البحث أي سبل وطرق معرفة العلوم وبالتالي معرفة موضوعاتها ومشتملاتها من المدركات، وإن كانت الصورة التي وضعها الكندي لمناهج البحث أو المصادر المعروفة ومنابعها صورة بسيطة وساذجة، إلّا أنها محاولة تحسب له لا عليه، وتضاف إلى أفضاله في مجال الفلسفة الإسلامية يوم أنَ كانت تخطو خطواتها الأولى على طريق البحث الفلسفي. فما هي إذن مناهج البحث عند الكندي كما تنصّ عليها آراؤه هو وبأسلوبه العربي الأصيل؟

يقول الكندي: «فمن بحث الأشياء التي فوق الطبيعة أعني التي لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى فلن يجد لها مثلاً في النفس بل يجدها بالأبحاث العقلية... فإن بهاتين السبيلين كان الحق من جهة سهلاً ومن جهة عسيراً لأن مَن طلب تمثّل المعقول ليجده بذلك مع وضوحه في العقل عمي عنه كعشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البيّنة الواضحة لنا في شعاع الشمس ولهذه العلّة

تحيّر كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة إذ استعملوا في البحث عنها في النفس على قدر عاداتهم للحسّ مثل الصبي فإن التعليم إنما يكون سبلاً في المعتادات ومن الدليل على ذلك سرعة المتعلمين من الخطب والرسائل أو الشـعر والقصص. أي ما كان حديثاً لعاداتهم للحديث والخرافات من بدء النشوء وفي الأشياء الطبيعية إذا استعملوا الفحص التعليمي لأن ذلك إنما ينبغي أن يكون فيما لا هيولى له لأن الهيولى موضوعة لانتقال فهي متحركة والطبيعة علّة أوّلية لكل متحرك ساكن. فإذن كل طبيعي فذو هيولى».

فـإذا لم يمكن أن يستعمل في وجـود الأشياء الـطبيعية الفحص الرياضي إذ هو خاصّة ما لا هيولى له فإذن هو كذلك في الفحص به على ما ليس بطبيعي فمَن استعملها في البحث عن الطبيعيات حارَ وعدم الحق[1].

ونظن أنه من السهل على مَن يدقّق ويطيل التأمّل في عبارة الكندي أن يدرك أن مقصود الكندي من كلامه هنا هو الوصول إلى وضع مبحث لمناهج البحث في العلوم المختلفة ولقد قرر أن المنهج يختلف من علم لآخر تبعاً لاختلاف موضوع كل علم منها.

ولقد تركزت عبارة الكندي هنا حول علمين هما الطبيعة وما بعد الطبيعة. الأول يقوم بدراسة الظواهر الطبيعية المشاهدة مباشرة

---

(١) انظر: رسائل الكندي، جـ١، في الفلسفة الأولى، ص ١١٠، ١١١.

أو التي تستنتج من الظواهر المشاهدة كالأجسام والحركة والمكان والزمان والمادة. . . إلخ هذه العناصر التي تكوّن علم الطبيعة. وواضح أن منهج البحث هنا حسّي تجريبي يعتمد على المشاهدة أو الملاحظة ثم المقارنة بين الوقائع واستنتاج الأحكام والقواعد من بينها.

أما علم ما بعد الطبيعة وموضوعه ليس مادياً أو محسوساً كالخلاء والجواهر والمعاني الكلية وما يتصل بالألوهية، فإن هذه الموضوعات ونظائرها لا تحتاج إلى منهج بحث حسّي تجريبي بل يكون المنهج الصحيح للبحث فيها هو المنهج العقلي الرياضي. ولعلنا ندرك أن المنهج الرياضي أو التعليمي على حدّ عبارة الكندي هو المنهج القائم على النظر الاستنباطي والقياسي والاستدلال في معظم الأحيان. وواضح أن محور هذه الصور كلها هو العقل والعقل وحده.

وهكذا نجد أمامنا منهجين للبحث في العلوم:- منهج حسّي تجريبي، ومنهج عقلي رياضي. ولكن يمكننا أن نجد منهجاً ثالثاً عند الكندي يصلح للبحث في العلوم الإنسانية ويعتمد على المتواترات والأخبار والأحاديث وهو قريب من طبع الناس وعاداتهم ويمكن أن نسمّيه بالمنهج التاريخي.

وهذه المناهج الثلاثة للبحث الحسّي التجريبي والعقلي الرياضي والتاريخي التي وجدناها عند الكندي هي بعينها التي نجدها في علم مناهج البحث الحديث والمعاصر أو في علم فلسفة العلوم بصورة لا تكاد تختلف إلّا في الأسلوب وفي بعض

التفصيلات فقط ولكن الإطار العامّ واحد منذ الكندي في القرن الثالث الهجري إلى جون استيوارت مل وبور موي في العصور الحديثة والمعاصرة.

ويجب أن ننتبه إلى فكرة دقيقة وطريفة أشار إليها الكندي يُوصي فيها الباحث في مناهج العلوم هي الوقوف أولاً على علّة وسبب الموضوعات التي سيبحثها. فإذا ما أمكن له تحديد العلّة أمكن له أيضاً أن يحدّد منهج البحث اللازم لمعرفتها وإدراكها معرفةً وإدراكاً سليماً وشاملاً، ولذا فإنه للحق تكون معرفته الأشياء بواسطة عللها وأسبابها آكد وأصدق من معرفتها الظاهرية السطحية.

وفي هذا يقول الكندي: «يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولاً ما علّة الواقع تحت ذلك العلم فإنّا إن بحثنا ما علّة الطباع الذي هو علّة الأشياء الطبيعية فإذن ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك لأنه ليس يمكن أن يكون الشيء علّة كون ذاته فإذن ليس علّة الحركة ولا علّة التحرّك متحرّكاً فإذن ما فوق الطبيعيات ليس بمتحرك فإذن قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك[1]».

وإذا كان مفهوم فلسفة العلوم في أبسط صوره هو البحث عن علل الأشياء وأسبابها سواء كانت علّة وجودها أو علّة معرفتها وإدراكها أي فلسفة البحث عن وجود موضوعات العلوم وتعلّمها.

---

(١) انظر: الفلسفة الأولى، الكندي، ص ١١١.

من هنا كان الترابط بين مناهج البحث كجزء تحت كل ما هو فلسفة العلوم وبين المنطق كعلم يقول عنه البعض إنه أداة وآلة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ. كذلك فإن علم مناهج البحث هو علم يتصدّى للبحث عن وسائل وطرق وأساليب باستخدامها يمكن للإنسان أن يفهم العلوم فهماً جيداً ويتعرّف عليها تعرّفاً صحيحاً وهذه الصلة بين المنطق ومناهج البحث تؤكد لنا تعرّفاً صحيحاً، وهذه الصلة بين المنطق ومناهج البحث تؤكد لنا الجانب المنطقي لمشكلة المعرفة الذي يتمثّل في مصادرها حسيّة أم عقلية أم عُرفية (المتواترات والأخبار).

وعن تخصيص مصادر المعرفة وتحديد طرق البحث في العلوم يقول الكندي: «وقد ينبغي أن لا يطلب في إدراك كل مطلوب عقلي موجوداً بالبرهان لأنه ليس لكل شيء برهان».

إذ البرهان في بعض الأشياء وليس للبرهان برهان لأن هذا يكون بلا نهاية إن كان لكل برهان فلا يكون لشيء وجود البتّة لأن ما لا ينتهى إلى علم أوائله فليس بمعلوم فلا يكون علماً البتّة لأنّا إن رمنا علم ما الإنسان الذي هو الحيّ الناطق الميت ولم نعلم ما الحيّ وما الناطق وما الميت لم نعلم ما الإنسان. إذن وكذلك ينبغي أن لا نطلب الإقناعات في العلوم الرياضية بل البرهان. فأما إذا استعملنا الإقناع في العلم الرياضي كانت إحاطتنا به ظنيّة لا علمية. وكذلك لكل نظر تمييزي وجود خاص غير وجود الآخر ولذلك ضلّ أيضاً كثير من الناظرين في الأشياء التمييزية لأن منهم مَن جرى على عادة طلب الإقناع، وبعضهم جرى على عادة

الأمثال، وبعضهم جرى على عادة البرهان لما قصروا عن تمييز المطلوبات، وبعضهم أراد استعمال ذلك في وجود مطلوبه إما للتقصير عن علم أساليب المطلوبات وإما للعشق للتكثير من سبيل الحق فينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعاً، ولا في العلم الإلّهي حسّاً ولا تمثيلاً، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية، ولا في البلاغة برهاناً، ولا في أوائل البرهان برهاناً[1].

ولعل نص كلام الكندي هنا أيضاً قد أكد ما سبق أن قلناه عن مناهج البحث عنده، كما أنه أثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن اختلاف أساليب البحث يكون باختلاف موضوعات العلوم التي نبحثها وكانتا هنا بإزاء تطبيق آخر لقاعدة الفلسفة اليونانية التي تنصّ على أن الشبيه يدرك الشبيه، أو أن الشبيه يعرف بالشبيه.

وكذلك فإننا نستطيع أن نعثر على مصادر العلم والمعرفة غير المألوفة عند الكندي أي العقل والحسّ إذ إننا نجد عنده مصادر أخرى مثل: الإقناع والتمثيل أي الأمثال والجوامع الفكرية التي قد تعني الأقيسة والاستدلالات والبرهان وشهادات الأخبار أي المتواترات المكتوبة والمنقولة شفاهاً. ولا يخفى على واحد أن كل مصدر من هذه المصادر يرتبط بمستوى ودرجة معينة على قدر من اليقين تتزايد يقينية كلما قربت من درجة البرهان العقلي، بينما تقلّ كلما اقتربت من المشهورات والأقاويل الخطابية التي هي أقرب إلى الظن منها إلى اليقين.

---

(١) انظر: الفلسفة الأولى، ص ١١١، ١١٢.

١٠ ـ مشكلة الوجود عند الكندي:

من المتفق عليه في تاريخ الفلسفة عامّة أن المباحث الرئيسية والمشكلات الأساسية التي تنقسم إليها الفلسفة هي:

أ ـ الوجود أو الأنطولوجيا.
ب ـ المعرفة أو الإبستمولوجيا.
جـ ـ القيم أو الإكسيولوجيا[١].

وهذه المباحث الثلاثة تجتمع في نهاية الأمر لخدمة الإنسان أو على الأقل تهتم بتفسير وضعه ومكانه في الكون وموقفه من الأحداث وما يدور حوله من خلال نظام فكري مرتّب ومنهج محدّد.

وعلى كلٍّ فإن الفكر الفلسفي الإسلامي لم يشذّ عن هذه القاعدة العريضة للفكر البشري إذ اهتم أيضاً بالمشاكل والأبحاث الثلاثة.

وعلى ذلك يمكننا القول إن الكندي وهو الممثّل الأول للفكر الفلسفي الإسلامي قد بحث في مشكلة الوجود. ونحن نتحدّث عن الوجود لا نعني به فقط الوجود كفكرة مجرّدة خواء من المعنى والمدلول بل إنما الوجود عند الإسلاميين خاصة ومنهم

---

(١) إذا كان بعض الباحثين يميل إلى إضافة مبحث رئيسي رابع عن الكونيات أو الكوسمولوجيا، فإننا لا نميل إلى جعله مبحثاً مستقلاً بل نرى أنه مبحث فرعي من مباحث مشكلة الوجود بوصفها تشتمل على المبحث في الوجود الإنساني وفي الكون وفي الأمة.

الكندي يمتد ليشتمل على سائر الموجودات الطبيعية المحسوسة والرياضية المجرّدة والميتافيزيقية المعقولة.

ولكننا لن نتصدّى لدراسة كل ما يتصل بهذه الأنواع الثلاثة من الموجودات بل سنكتفي بعدّة مسائل فرعية تخدم مشكلة الوجود بمعناها الضيّق والذي ينحصر في وجود الإنسان ووجود العالم ووجود الله.

على أننا إذا وجدنا مسألة من المسائل تتفرّع عنها بعض القضايا الأخرى أو ترتبط هذه ببعض المصطلحات والعناصر الفلسفية اضطررنا إلى تناولها تناولاً جانبياً بالقدر الذي يسمح بإلقاء الضوء على المسألة الأصلية موضوع المبحث، وبطبيعة الحال سيكون كل هذا وذاك من خلال تتبّع آراء الكندي في رسائله.

١١ ـ الوجود الإنساني:

أ ـ الإنسان همزة الوصل بين الموجودات والمعارف:

من السمات الرئيسية لمذهب الكندي في الوجود عامّة أنه يربط كما ذكرنا من قبل بين وجود الله باعتباره الحق المطلق وبين وجود الموجودات، وكأنها من المضافات المنطقية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى يربط بين الفكرة الموجودة في ذهننا عن الأشياء وهي ما تسمى بحقيقة الأشياء وبين وجود الأشياء خارجياً، وهما أيضاً من المضافات المنطقية لأن الصورة العقليه لشيء ما إذا ما

ثبت أنها حقيقة كان هذا الشيء متعيّناً ضرورةً وموجوداً حقاً، وإلاّ لكانت الفكرة باطلة وكاذبة إذا كان الموجود الذي هو أصل الصورة العقلية غير موجود في الواقع.

إذن فإن مفهوم الحق والحقيقة عند الكندي هو مطابقة ما في أذهاننا وعقولنا مع هذه الحقائق أي الموجودات الواقعية المتمثّلة للعَيان الخارجي.

وهنا نلاحظ ارتباط مشكلة الوجود بمشكلة المعرفة وهما حقاً لا ينفصلان[1].

ويمكننا أن نكشف عن كيفية ربط الكندي بين الوجود والمعرفة هنا حين نجده يقرّر أن الدليل على وجود الأشياء هو الوجود الإنساني، وهو إذا كان يؤكد ترابط الوجود والمعرفة من جهة، فإنه من جهة أخرى يؤكد ترابط الموجودات فيما بينها واعتمادها بعضها على بعض في التحقّق الوجودي أو في إدراك هذا الوجود وتدرّجها فيما بينها إما صاعدة من الوجود المادّي الخالص الغير الروحي، وهو وجود المادة الجامدة، ثم الوجود الروحي غير المتحرك وهو وجود النبات، ثم الوجود الروحي المتحرك غير العاقل وهو الحيوان غير الناطق، ثم الوجود الروحي المتحرّك العاقل وهو الوجود الإنساني.

وهذا الوجود كله يعتبر هو المضمون الحقيقي للوجود

---

(١) انظر: في ترابط الوجود والمعرفة، وعلية ومعلولية كلٍّ منهما للآخر، «نماذج من فلسفة اليونانيين»، طبع بالأوفست، القاهرة، ١٩٧٧.

السفلي عند الكندي وعند معظم الفلاسفة إسلاميين وغيرهم. ثم يتدرّج الوجود العلوي فيما بينه مراتب ودرجات من المعقول المشوب بالمادة إلى المعقول الخالص المتعدّد. ثم المعقول والعاقل الواحد وهو الله تعالى. وهذا الطريق بالصاعد في إثبات الموجودات وعلّتها الأولى وهدفها الأسمى إلى أن ننتهي إلى أدنى درجات الوجود التي ذكرناها.

ونحن سنتصدى لدراسة الوجود الإنساني باعتباره مرحلة وسطى من أجل الوجود العقلي الخالص والمادي الخالص هذا أولاً.

وثانياً لأنه يتضمن من التناول الحقيقي الكائن الذي يمكنه أن يعرف ويعلم ويدرك الموجودات الأخرى فتلتقي عنده المعرفة الفلسفية بالوجود الفلسفي كمشاكل ومسائل.

وثالثاً لأن هذا الوجود مما يهمّنا كثيراً فنحن أحوج ما نكون إلى معرفة الكثير عن نـوع وجودنا ودرجته حتى لا ندور دائماً في فلك الفلسفة المجرّدة الجوفاء الخالية مما يهتمّ بالإنسان، أو مما يدور حول مشاكله علينا قبل أن نغوص في مشاكله وقضاياه أن نتعرّض لوجوده ونحدّد منزلة هذا الوجود بالقياس إلى سائر أنواع الموجودات.

ورابعاً لأن الوجود الإنساني يلخّص بصورة واضحة إلى حدٍّ ما الوجود الإلّهي، فإذا ما درسـناه وفهمناه أمكن لنا أن نفهم ما يتصل بالوجود الإلّهي بأن نقيسه عليه مع وضع الفوارق في الاعتبار

باعتبار أن الإنسان هو العالم الصغير في مقابل العالم الكبير، أو كما يقول الصفاء عنه إنه مختصر شريف جامع لكل ما في العالم من كمالات وفضائل، فإذا ما قسنا الغائب على الشاهد أمكن لنا أن نصل إلى إدراك الكثير عن الوجود العلوي الغير المرئي وهو الوجود الألهي[1].

هذا وسنلاحظ أن الكندي يربط كثيراً بين أعضاء البدن الإنساني وأشياء هذا العالم في طريقة العمل ونظم كلٍّ منها وارتباطها وإحالتها بعضها إلى بعض.

كما أننا سنلاحظ أيضاً أنه يعقد مقارنة بين النفس الإنسانية ووظيفتها الأساسية وهي تدبير البدن. ويخرج من هذا بنتيجة مؤدّاها أن العالم كله يُعدّ جسماً كبيراً يحتاج إلى نفس تدبّره

---

(١) يحضّ في الآن: وبصورة ملحّة وسريعة حديث الرسول ﷺ الذي قال فيه: «مَن عرف نفسه فقد عرف ربّه». وهذا الحديث يحتاج إلى تحليل وتفسير كبير سيكون ذلك في مقابل مستقل لانطوائه على معانٍ فلسفية وصوفية متعددة. ولكننا نقرّر هنا مؤقتاً أن الإنسان إذا ما تأمل في نفسه وجسمه كيف يحتاج كلٌّ منهما إلى الآخر في فعله وتأثيره وكيف أن كلاًّ منهما علّة ومعلول للآخر في نفس الوقت ومن جهتين نقول إذا فهم الإنسان كل هذا عن ذاته وشعر بعجزه عن أن يعطي نفسه أيّ قوة أو قدرة على فعل من الأفعال صغر أو كبر فإنه يكتشف حاجته بل افتقاره الدائم إلى كائن آخر يمنحه القدرة والقوة وأدواتهما ولن يكون هذا الكائن ناقصاً عنه لأن فاقد الشيء لا يعطيه ولا يكون كائناً مماثلاً له لأنه يحتاج مثله إلى معين ومساعد فلا يبقى إلا أنه كائن أعلى وأكمل وأفضل هو الله. وهكذا فبمعرفة الإنسان لنفسه أمكن له أن يعرف ربّه وللحديث بقية في مقام آخر.

وتنظّمه وتسيّره، هذه النفس الكليّة هي الذات الإلّهية جلّ جلاله عن كل شبيه وتشبيه.

ب ـ وجود الشيء ومعرفته:

سنظل دائماً نؤكد على ارتباط مبحث الوجود والمعرفة وترابطهما في أيّ شيء من الأشياء عينيّة كانت أم ذهنية محسوسة أو معقولة مادية أو روحية.

ولقد وجدنا الكندي يؤكد على هذا الارتباط الوثيق بين وجود الشيء وإدراكه تأكيداً طريفاً كان نواة لهذا النوع عند الفارابي وابن سينا. وسنراه بصورة أوضح عند الغزالي، وعند أبي البركات البغدادي أيضاً.

ولكن كيف عبّر الكندي عن هذا الترابط المتبادل بين الوجود والمعرفة؟

بالبحث في رسائله وجدناه يعبّر عن هذه الفكرة من خلال موضوع آخر هو تعدّد وجوه الشيء بحسب تعدّد صوره المدركة عقلاً وحسّاً. ويركز على فكرة الحركة كمحور لهذا المبحث في الوجود والمعرفة فيقول: «وإذ كل مدرك بالحسّ أو العقل إما أن يكون موجوداً في عينه أو فكرنا وجوداً طبيعياً، وإما في لفظنا أو خطوطنا وجوداً عرضياً فإن الحركة موجودة في النفس، وأما أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض ومن أخلاق لازمة للنفس وشتّى آلام كالغضب والفرق والفسرح والحزن وما

كان كذلك فالفكرة متكثّرة ومتوحّدة لكل كثرة ولكل جزء إذ هي معدودة وهذه أعراض النفس.

فهي متكثّرة أيضاً ومتوحّدة بهذا النوع فالواحد الحق لا نفس ولأن نهاية الفكر إذا سلكت على سبل مستقيمة إلى العقل وهو أنواع الأشياء إذ النوع معقول وما فوقها والأشخاص محسوسة أعني بالأشخاص جزئيات الأشياء التي لا تعطي الأشياء أساميها ولا حدودها فإذا اتّحدت بالنفس فهي معقولة، والنفس عاقلة بالفعل عند اتّحاد الأنواع بها، وقبل اتّحادها كانت عاقلة بالقوة وكل شيء هو الشيء بالقوة فإنما يخرجه إلى الفعل شيء آخر هو كذلك المخرج من القوة إلى الفعل والذي أخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل أعني متّحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها أعني كليّاتها هي الكليّات أعيانها فإنها باتّحادها بالنفس صارت النفس عاقلة أي لها عقل ما، أي بها كليّات الأشياء، فكليّات الأشياء إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل هي عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة فهي العقل الذي بالفعل الذي أخرج النفس من القوة إلى الفعل، والكليّات متكثّرة كما قدّمنا فالعقل متكثّر[1].

يتّضح من نص كلام الكندي أنه إلى جانب تأكيده لأنحاء مختلفة لوجود الأشياء أي وجود أنحاء متنوعة لوجود شيء من الأشياء في العقل أو في النفس تارة وفي الحسّ والواقع تارة

---

(١) انظر: الفلسفة الأولى، ص ١٥٤، ١٥٥.

أخرى. وفي خط الكتاب حين يعبّر عن الشيء بالحروف تارة ثالثة وهو ما عبّر عنه الكندي بوجود الشيء في الخطوط، أما النحو الرابع لوجود الشيء فهو وجوده في الكلمات المنطوقة المُعَبّر عنها في نطق اللسان الكلمات المسموعة.

وهذه الأنحاء المختلفة للوجود نجدها عند الغزالي فيما بعد حين يفرّق بين وجود النار في التنّور وبين وجودها في الذهن وبين وجودها كأحرف في الكلمات المكتوبة وبين وجودها في الكلمات المنطوقة باللسان والمسموعة بالآذان... ولعلّ الفرق واضح بين كل نحو من هذه الأنحاء الوجودية وبالتالي فإن ثمّة فرقاً بين مصدر وكيفية وطبيعة إدراك ومعرفة كل نحو من هذه الأنحاء الوجودية للنار أو لأيّ شيء من الأشياء من حيث حقيقة الوجود ودرجته وقيمته الذي يكون جوهرياً أو عرضياً مظهرياً فقط.

وكما اتّضحت الوجوه المتنوعة لوجود الأشياء، وما ارتبط بها من وجوه صور إدراكها باعتبار أن إدراك وجود النار في التنّور يكون بالبصر أي بالحسّ، أما إدراك حرارتها باللّمس وهو حسّ أيضاً، في حين أن إدراك مفهوم النار في العقل والنفس أو الذهن فيكون بالتخيّل والتصوّر وهما صورتان من صور الإدراك العقلي المجرّد، وكذلك فإن إدراك صورة النار المكتوبة فبالنظر البصري والنظر العقلي الذي هو التأمّل وهنا يجتمع الحسّ مع العقل لفهم ومعرفة وجود النار ومعناها. أما إدراك وجود النار وصورتها من الكلمات المنطوقة فيكون بحاسّة السمع، وإذا أردنا أن نفهم معناها فبالتصوّر العقلي.

وواضح أن كل هذه الصور للإدراك والمعرفة لوجود الأشياء أو للأنحاء المتنوعة لوجود شيء واحد تترابط فيها مصادر المعرفة المختلفة من حسٍّ بأنواعه ودرجاته الخمس، وعقل بقواه المتنوعة من مخيّلة ومصوّرة وذاكرة، وناهيك عن أنواع هذا العقل الذي عبّر عنه الكندي كوجه آخر من وجوه فكرته المتضمنة في كلامه السابق. وهذه الأنواع التي أشرنا إليها وستأتي من بعد في مبحث عن العقل الإنساني أو قوى النفس الإنسانية ووظائفها وهي العقل بالقوة، ثم العقل بالفعل، ثم العقل بالملكة، ثم العقل المستفاد. وإن كان الكندي يضيف فكرة تكثّر العقول ولعلّه يقصد تنوّعها وتدرّج وظائفها مستنتجاً إيّاها من تكثّر المفهومات الكليّة، على أن هذه الكثرة في الكليات مرتبطة أيضاً بالكثرة الموجودة في الموجودات العينية أي في الأشياء نفسها. ومرة أخرى نجد تأكيد الكندي على الترابط الوثيق والتلازم المضطرد بين الوجود والمعرفة.

جـ - بين الوجود الإنساني والمعرفة:

نظراً لأهمية المعرفة والإدراك بالنسبة للإنسان بوصفه الكائن الحيّ الوحيد العاقل، ومن هنا يرتبط وجوده بوجود الأشياء الأخرى، وترتبط معرفته بوجود الأشياء أيضاً، فما هو الوجود الإنساني أولاً؟

الكندي يجيب عن هذا السؤال قائلاً: «إن الوجود الإنساني وجودان: أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة وهو وجود الحواسّ

التي هي لنا منذ بدء نشوئنا. والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عندنا وهو وجود العقل وبحق ما كان الوجود وجودين: وجود حسّي ووجود عقلي. إذاً الأشياء كليّة وجزئية. أعني بالكلّي الأجناس للأنواع والأنواع للأشخاص وأعني بالجزئية الأشخاص للأنواع والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس، وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت قوة من قوى النفس التامّة أعني الإنسانية وهي المسمّاة العقل الإنساني وإذ الحواس واجدة الأشخاص فكل متمثل في النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملة الحواس»[1].

واضح إذن ما في نص كلام الكندي من تقسيمه للوجود الإنساني بما يتناسب مع تقسيمه للوجود كله «للموجودات عامّة» إذ أن الأشياء تنقسم قسمة ثنائية بين أشياء جزئية هي إفرادات الموجودات أو الجواهر الجزئية المتعيّنة، أي الأشخاص. كما تنقسم الأشياء إلى موجودات كليّة هي عبارة عن جواهر عقلية أو معاني عامّة كلية مجرّدة في الذهن هي الأنواع والأجناس. ومثال الموجود الجزئي الحسّي هو أفراد الموجودات من هذا الحجر وذاك الإنسان (محمد أو عمرو) وهذا الفرس الأسود أو الحمار الأبيض وتلك الشجرة الباسقة وهكذا. ومثال الموجود الكلّي العقلي هو الفكرة التي في ذهن الإنسان عن الحيوانية والإنسانية والجمادية أو النباتية، وكانت الموجودات الأولى الحسيّة هي عبارة عن مصادقات

---

(١) انظر: الفلسفة الأولى، ص ١٠٦، ١٠٧.

الأشياء التي تعتبر مفهوماتها هي الموجودات العقلية.

واضح إذن أن تقسيم الكندي للوجود عامّة وللوجود الإنساني إنما يتبع القسمة الثنائية الأفلاطونية للوجود والموجودات إلى موجودات حسيّة وأخرى عقلية، ولعلّ هذه القسمة راجعة إلى خضوع بعض هذه الموجودات للإدراك الحسّي أي للحواس وخضوع البعض الآخر للإدراك العقلي أي العقل، وهذا تأكيد آخر للصلة الوثيقة بين مشكلتي الوجود والمعرفة فإذا كانت الموجودات حسيّة وعقلية فإن المعارف والمدركات هي الأخرى حسيّة وعقلية.

١٢ ـ مصادر المعرفة الحسيّة:

ويبدو أن الكندي كان يرى أن الوجود الحسّي أقرب منّا لأن الوجود الحسّي يحدث بالحواس والحواس موجودة فينا منذ نشأتنا الأولى والحسّي يدرك المحسوسات بالرغم من تغيّرها وتحوّلها وتبدّلها بأن يدرك صورها ثم يتمثّلها ويحفظها في المخيلة، فالإدراك الحسّي عند الكندي يحدث مباشرة بلا واسطة، وهذه المباشرة عنده هي مظهر الوجود الخارجي للأشياء وهو يذكر أن الوجود المحسوس قريب من الحاسّ جداً لوجدانه بالحسّ مع مباشرة الحسّ إيّاه»[1].

(١) انظر: الفلسفة الأولى، ص ١٠٦.

وإذا كانت المعرفة المباشرة للمحسوسات هي ما يجعل الوجود الحسّي قريباً منّا كان زوال وتغيّر وتبدّل هذه المحسوسات هو ما يجعلها بعيدة عن الطبيعة.

ومن المعروف أن الإدراك المباشَر أي الذي يحدث بلا واسطة سواء أكان حسيّاً أم عقلياً هو ما يجعل المدركات يقينية وحقيقية ونستطيع أن نقول بحسب رأي الكندي إن الأشياء العقلية توجد بدليل أن العقل يدركها مباشرة كما أن الأشياء الحسيّة موجودة لأن الحسّ يدركها. إذ إن الإدراك دليل على وجود الشيء المعدوم.

وليس معنى ذلك أن الكندي يقول بمثالية ذاتية بين الذات المدركة والموضوع المدرك كتلك التي قال بها باركلي من أن الموجود هو المدرك، ذلك أن الكندي قصد الربط بين وجود الشيء وكونه مدركاً أي أنني أُدركه لأنه موجود لأنني أدركه فيوجد تبعاً لإدراكي.

فإذا كان باركلي قصد أن الإدراك علّة الوجود فإن الكندي أراد أن يبرهن على أن الوجود علّة الإدراك، ومن هنا يتعدّد نوع الإدراك عقلياً أم حسيّاً بحسب نوع الموجود.

وعلى ذلك فإن منطق مذهب الكندي في المعرفة وصلتها بالوجود يؤدّي إلى القول إنه إذا لم يتمكّن إنسان ما من إدراك الموجودات العقلية وبالتالي عجز عن القول بكونها موجودة، فلا يعني ذلك أنها غير موجودة بالفعل بل إن معنى ذلك أن إدراك هذا

الإنسان ضعيف فهي منعدمة الوجود بالنسبة له فقط لانعدام آلة الإدراك عنده، أو لقصور هذه الآلة عن الإدراك كما ينبغي. والكندي في ذلك يقول: «لأن من تمثّل المعقول يبعده بذلك مع وضوحه في العقل عشى عنه كعشى عين الوطواط عن نيل الأشخاص البيّنة الواضحة لنا في شعاع الشمس». ولعلّ المثال الذي يضربه لنا الكندي هنا يوضح لنا كيف أن الترابط بين الوجود والمعرفة أي بين الأشياء وإدراكها ليس معناه توقّف الوجود على الإدراك توقّف معلول على علّة بحيث يتساوقان وجوداً وعدماً، بل إنه ارتباط من قبيل تأكيد اليقين العلمي في الإدراك بحسب اليقين الواقعي للأشياء في الوجود. ويمكن أن يصحّ العكس كما ذكرنا أي أن يتوقف الإدراك على الوجود ويكون معلولاً له لأن الإدراك إدراك لشيء موجود بصرف النظر عمّا إذا كان موجوداً وجوداً حسيّاً أو عقليّاً.

١٣ ـ مصادر المعرفة العقلية:

وإذا كان كلّ ما سبق يفسّر لنا كيف أن الوجود الحسّي قريب منّا بعيد عن الطبيعة، فما هو تفسيرنا لقول الكندي بأن الوجود العقلي بعيد عنّا وقريب من الطبيعة؟

يرى الكندي أن المعرفة العقلية تتم بطريقين: المبادىء الفطرية الموجودة في العقل وهي التي تستمدّها النفس الناطقة من طبيعة العقل ذاته لا من الخارج وهي مثل البديهات والمسلّمات وسائر القضايا التي لا تحتاج إلى برهنة واستدلال أو قياس.

والطريق الثاني لتمام المعرفة هو المعقولات الكلية التي تأتي بطريق الاكتساب والتعليم والنظر أي من الخارج.

والذي يكتسب من الخارج هـو الأنواع والأجنـاس أي المفهومات الكليّة التي تحصل بواسطة التجريد للمعاني والصفات المشتركة بين سائر أشخاص وأفراد الجنس أو النوع الواحد. وهذا لا يتأتّى إلاّ بعد نظر واستقراء وقياس واستنتاج ثم تجريد وهذه المراحل كلها تدلّ على المعرفة الكسبية لا الضرورية أو الفطرية.

ومن هنا تكون الصور المعقولة أي المعاني أو الجواهر الكليّة موجودة في الأشياء الطبيعية من خلال أشخاصها، لذلك يكون الوجود العقلي أقرب من الطبيعة كما يعتمد على عمليات عقلية أخرى كثيرة فلا يكون مباشـراً[1].

والكندي يرى أن المعرفة بنوعيها اضطرارية وليست اختيارية أو إرادية بمعنى أن طبيعة الإنسان العاقل تعريفه ووظيفته الأساسية ترتكز أساساً حول هذه المعرفة، وكأن الإنسان والوجود الإنساني وُجِد ليدرك، لينظر، ليعرف، ليرى، ليُعاين، ليتعقّل سائر الأشياء التي حوله. ويتأمل فيها ويستنبط منها أدلّة على كونها قاصرة عن إيجاد ذواتها. وبالتالي فهي مفتقرة إلى موجد لها من الخارج منعها الوجود من العدم ثم يمنعها دائماً استمرار الوجود بالحفظ والعناية والمدد الدائم.

---

(١) انظر: بحث عن «فكرة الجوهر عند فلاسفة الإسلام»، مخطوط بمكتبة كلية الآداب جامعة عين شمس، القاهرة.

ولعلّ المثال الآتي الذي ضربه الكندي يوضح هذه المعرفة الضرورية أو الاضطرارية التي هي وظيفة الإنسان وكأنه من أجلها خلق يقول الكندي: «إن جسم الكل ليس خارجاً منه خلاء ولا ملاء أعني لا فراغ ولا جسم، وهذا القول لا يتمثّل في النفس لأن لا خلاء ولا ملاء شيء لم يدركه الحسّ ولا لـحق فيكون الحسّ له في النفس مثال أو يظن له مثال وإنما هو شيء يجده العقل اضطراراً بهذه المقدمات وذلك أن نقول في البحث عن ذلك إن معنى الخلاء مكان لا متمكّن فيه والمكان والمتمكّن من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضاً فإن كان مكان كان متمكّن اضطراراً، وإن كان متمكّن كان مكان اضطراراً فليس إذن يمكن أن يكون مكان بلا متمكّن ويعني بخلاء مكان بلا متمكّن فليس يمكن إذن أن يكون للخلاء المطلق وجود»[1].

وسنرى فيما بعد عند عرض مسألة وجود العالم كيف أن المعارف الضرورية كانت مقدمات أساسية في البرهنة على إثبات تناهي جسم العالم وبالتالي إثبات أنه محدث.

١٤ ـ النفس والعقل عند الكندي:

يتصل بالوجود الإنساني كما لاحظنا المعرفة الإنسانية للأشياء الخارجية، وهذا الاتصال يجعلنا مضطرين إلى عرض ما يتصل بموضوع النفس والعقل عند الكندي لِما لهذا العرض من

---

(١) انظر: الفلسفة الأولى، ص ١٠٩.

صلة مباشرة بمشكلة المعرفة من جهة، وبمشكلة الوجود من جهة أخرى، وما له من صلة غير مباشرة بكثيرٍ من القضايا الدينية، وأهمها خلود النفس وإمكان البعث في الآخرة وحشر الأجساد وما يتبع ذلك من ثواب وعقاب. ولعلّه من الأهمية المنهجية أن نبدأ هنا بإيراد آراء الكندي في النفس، ثم نُتبع ذلك برأيه في العقل إذ العقل كما سنرى هو قوة من قوى النفس الناطقة أي أنه خاصّ تحت عامّ وفرع تحت أصل، ومنطقياً يجب أن نبدأ بالأصل وبالعامّ لكي تكون محاولة عرضنا للخاصّ بعد ذلك بسيطة وغير شاقّة إذ إن العامّ سيُلقي كثيراً من الضوء عليه.

فالنفس هي جوهر الإنسان ذلك أن جوهر الإنسان في كونه ذاتاً عاقلة أو ناطقة، والنطق أو التعقّل هو أخصّ أوصاف النفس أو الناطقة التي هي إحدى مراتب النفس وأحد الأقسام التي تنقسم إليها النفس عامّة.

والنفس هي مصدر وجود الحركة والحياة والفاعلية في كل ما له نفس وهي وإن كانت مصدر الحسّ إلاّ أنها لا تقع تحت الحسّ لأنها ليست مادية وليست بذات طول أو عرض أو عمق حتى يمكن إدراكها إدراكاً حسيّاً ماديّاً.

ولقد كتب الكندي رسالة بعنوان: (العقول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة) والذي يمكن الانتهاء إليه من هذه الرسالة أن الكندي يميل إلى الجمع بين رأي كلٍّ من أفلاطون وأفلوطين في النفس.

ومن المعروف أن النفس عند أفلاطون مفارقة خالدة وهي

مصدر المعرفة وتنقسم إلى ثلاثة أنفس شهوانية وغضبية وعاقلة. أما أفلوطين فقد رأى أن النفس مرتبة من مراتب الموجودات التي تصدر عن العقل الأول الذي يصدر بدوره عن الواحد كما يصدر الضوء عن الشمس.

والكندي يأخذ هذين الرأيين ويوفّق بينهما ويقول: «إن النفس بسيطة ذات شرف وكمال عظيمة الشأن جوهرها من جوهر الباريء عزّ وجلّ وقياسها كقياس ضياء الشمس من الشمس»[1].

وواضح أن من أهم صفات النفس هي كونها بسيطة أي أنها مستقلة عن البدن ومفارقة له، ومختلفة عنه، وهي شريفة لأن جوهرها جوهر إلّهي كاملة وعظيمة كعظمة وكمال الذات الإلّهية. فالنفس لأنها صدرت عن الإلّه فهي لذلك تتشابه معه كثير الشبه ولعلّ هذا التشابه هو ما دعا الكندي إلى أن يتّخذ من تدبيرها للبدن وحاجة البدن إليها في شؤونه مثالاً يُحتذى، ودليلاً على حاجة العالم.

وكأنه بدن أو جسم كبير إلى تدبير الإلّه ونظامه وأحكامه، وكأنه تعالى نفس كبيرة أو نفس كليّة للعالم كما كان يقول الرواقية من قبل مع الفارق بين مضمون وحقيقة كل فكرة عن النفس كما كانت عند الرواقية، وكما يمكن تصوّرها عند الكندي، فالمنحنى المادي عند الرواقية كان هو الغالب.

---

(١) انظر: رسالة الكندي في القول في النفس، ص٢٧٣، من مجموع الرسائل.

وحول مفارقة النفس للبدن واستقلالها عنه يحكي الكندي عن أفلاطون ولعلّه يوافقه في ذلك فيقول: وقد بيّن أن هذه النفس منفردة عن هذا الجسم مباينة له وأن جوهرها جوهر إلّهي روحاني بما يرى من شرف طباعها ومضادّتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب(1).

وواضح أن ما يُقصد بالنفس المفارقة هنا هي النفس الناطقة العاقلة، لأنها هي الأكثر استقلالاً عن البدن والأقرب إلى مخالفته والتميّز عنه في أفعالها، والكندي في هذا يقول: ذلك أن القوة الغضبية قد تتحرّك على الإنسان في بعض الأوقات فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم فتضادّها هذه النفس وتمنع الغضب أن يفعل فعله كما يضبط الفارس إذا همّه أن يجمع به. وهذا دليل على أن القوة التي يغضب بها الإنسان غير هذه التي تمنع الغضب أن يجري إلى ما يهواه لأن المانع لا محالة غير الممنوع لأنه لا يكون شيء واحد يضادّ نفسه. فأما القوة الشهوانية فقد تتوق في بعض الأوقات إلى بعض الشهوات فتفكّر النفس العقلية في ذلك أنه خطأ لأنه يؤدّي إلى حال دنيّة فتمنعها عن ذلك وتضادّها.

وهذا أيضاً دليل على أن كل واحدة منهما غير الأخرى(2).

ويفسّر المرحوم الأهواني موقف الكندي من النفس واستقلالها تفسيراً دينياً ونحن نتّفق معه في هذا التفسير لذلك

---

(1) انظر ص ٢٧٣ من مجموع الرسائل.
(2) انظر: الرسائل، ص ٢٧٣.

سنأتي هنا بنص كلامه إذ يقول: إن السبب الذي جعل فيلسوف العرب يؤثر هذا المذهب في النفس على مذهب أرسطو إنما هو قرب هذه النظرية من التعاليم القرآنية الواردة في القرآن الكريم، فالله تعالى يقول: ﴿ ونفس وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها ۞ قد أفلح مَن زكّاها وقد خاب مَن دسّاها ﴾ ويقول سبحانه أيضاً: ﴿ فأما مَن خاف مقام ربّه ونهى النفس عن الهوى ﴾. . . فالسيرة الصالحة التي يتطلبها الإسلام أن يضبط المرء نفسه وأن ينهاها عن الهوى لينعم بالسعادة في الدارين. هذا (النهي) القرآني هو (مضادة) النفس التي يقول بها فيلسوف العرب، فالقاعدة الدينية الإسلامية ليست شيئاً آخر خلاف ما فصّله الكندي ووضعه في صيغة أدلّة وبراهين[1].

ويذكر الكندي أن النفس إذا فارقت البدن بمعنى أنها إذا تركت استعماله والاعتماد عليه في معارفها ومدركاتها أي أنها تجاوزت المحسوسات والماديّات وتعلّقت بالمعقولات والروحانيات لسَمَت النفس وشرفت لأن شرف العلم بشرف المعلوم، وكذلك فإن شرف العالم بشرف علمه ومعلومه، وعلى ذلك فإن النفس تكون أتقى وأطهر وأكمل إذا تركت الجسمانيات والمحسوسات، واقتصرت على المعقولات والمجرّدات. والكندي في ذلك يستشهد برأي أفلاطون على صحة رأيه فيقول: وهذه النفس التي هي من نور الباري عزّ وجلّ إذا هي فارقت البدن علمت كل ما في العالم ولم تخف عنها خافية، والدليل على ذلك

(١) انظر: الكندي، للأهواني، ص ٢٤١.

قول أفلاطون حيث يقول إن كثيراً من الفلاسفة الطاهرين القدماء لمّا تجرّدوا من الدنيا وتهاونوا بالأشياء المحسوسة وتفرّدوا بالنظر والبحث عن حقائق الأشياء انكشف لهم علم الغيب وعلموا بما يخفيه الناس في نفوسهم واطّلعوا على سرائر الخلق، فإذا كان هذا هكذا والنفس بعد مرتبطة بهذا البدن في هذا العالم المظلم الذي لولا نور الشمس لكان في غاية الظلمة فكيف إذا تجرّدت هذه النفس وفارقت البدن وصارت في عالم الحق الذي فيه نور الباري سبحانه؟ ويعلّق الكندي على كلام أفلاطون مؤيّداً ومصدّقاً ويقول: ولقد صدق أفلاطون في هذا القياس وأصاب به البرهان الصحيح[1].

وإذا كان هذا هو حال مَن يتجاوز عن صغائر الأفعال ويترك المحسوسات ويتخطّاها إلى المعقولات فما هو حال مَن يتمسك بتلك المحسوسات ويظل عند حدّ شهوته وغريزته فقط لا يسمو ولا يعلو عليها بل حتى لا يغيّر أو يبدّل فيها أو في تبديل أو إبدال كما يقول علماء النفس؟ هنا نجد الكندي يردّ بما قال أفلاطون أيضاً في هذا الصدد ويقول ثم إن أفلاطون أتبع هذا القول بأن قال: فأمّا مَن كان غرضه في هذا العالم التلذّذ بالمآكل والمشارب المستحيلة إلى الجيف وكان أيضاً غرضه في لذّة الجماع فلا سبيل لنفسه العقلية إلى معرفة هذه الأشياء الشريفة ولا يمكنها الوصول إلى التشبّه بالباري سبحانه.

---

(١) انظر: رسائل الكندي، ص ٣٧٤.
(٢) انظر: رسائل الكندي، ص؛ ٣٧٤.

واضح إذن أن النفس قطبين لا يمكن الجمع بينهما أو إيجاد نـوع من التعـادل بين المحسـوسـات الخـالصـة والمعقـولات المحضة، فإما أن تهتم النفس بهذه المعارف أو بتلك، وإما أن تكون النفس شريفة عالية أو خسيسة دانية ولا وسط بين هاتين الدرجتين، وهذا فيه من التطرّف الشيء الكثير.

ويضرب الكندي متابعاً أفلاطون أيضاً أمثلة بأنواع الأنفس قواها مشبّهاً إيّاها بمخلوقات محسوسة ومرئية حتى يمكن فهم درجة تلك الأنفس وأحوالها من مقارنتها بالحيوان أو المخلوق الذي تتشابه معه، وهذا يؤكد المنحى الواقعي التجريبي الذي ينحوه فلاسفة الإسلام والذي سنحاول أن نؤكد عليه أولاً بأول كلما ذكرنا مسألة أو قضية تقترب من ذلك الاتجاه.

يقول الكندي في ذلك: «ثم إن أفلاطـون قاس القـوة الشهوانية التي للإنسان بالخنزير، والقوة الغضبية بالكلب، والقوة العقلية بالملك، وقال: مَن غلبت عليه الشهوانية وكانت هي غرضه وأكثر همّته فقياسه قياس الخنزير، ومَن غلبت عليه الغضبية فقياسه قياس الكلب، ومَن كان الأغلب عليه قوة النفس العقلية وكان أكثر دأبه الفكر والتمييز ومعرفة حقائق الأشياء والبحث عن غوامض العلم كان إنساناً فاضلاً قريب الشبه من الباري سبحانه لأن الأشياء التي نجدها للباري عزّ وجلّ هي الحكمة والقدرة والعدل والخير الجميل والحق. وقد يمكن للإنسان أن يدير نفسه بهذه الحيلة حسب ما في طاقة الإنسان فيكون حكيماً عدلاً جواداً خيّراً يؤثِر الحق والجميل ويكون بذلك كله بنوع دخل دون النوع

الذي للباري سبحانه من قوّته وقدرته لأنها إنما اقتبست من قربها من قوّته قدرة مشاكلة مقدرته».

ولعلّنا نلاحظ عند الكندي نزعة إلى التصوّف والزهد إذ إنه يدعو إلى ترك الشهوة وكلّ ما يتصل بأفعال البدن الدنيئة ويدعو إلى التمسك بالعقل وبأفعال القوة العقلية الخالصة بعد أن تتجرّد النفس الناطقة عن قواها التي ترغمها أو تجذبها إلى أفعال ناقصة شرّيرة ضدّ الحكمة والحق والجمال.

وكان الكندي يدعو إلى طريقين للمعرفة الصحيحة كلاهما مكمّل للآخر أحدهما هو التسامي عن القوّتين الغضبية والشهوانية والانصراف عن كل ما يتصل بأمورهما التي تحول دون حصول النفس درجة المعرفة الصحيحة والتشبّه بالباري تعالى، والطريق الثاني هو النظر والتأمّل في الحقائق والجواهر الخالصة بسائر الموجودات.

وكأننا أمام منهجين للمعرفة أحدهما: سلبي يعتمد على تجرّد وترك ونبذ وانصراف.

والآخر: إيجابي يعتمد على تأمل وإقبال وأخذ.

والمنهج السلبي خاصّ بالمعارف والموضوعات والموجودات المتغيرة العارضة، والمنهج الإيجابي خاصّ بالمعارف والموضوعات والموجودات الثابتة الدائمة الراسخة الجوهرية. وشتّان بين المنهجين وشتّان بين الموضوعين وشتّان بين حاصل كلٍّ منهما في النفس الإنسانية.

ولعلّ نزعة الكندي إلى التصوف والزهد التي نشير إليها يمكن أن نؤكد عليها من خلال رسائله إذا نظرنا فيها نظراً دقيقاً وإذا جعلنا محور ارتكاز التأمّل هو استخراج آرائه الصوفية الفلسفية وسيكون ذلك في بحث آخر مستقل عن «التصوف الفلسفي» وبمناسبة ذكر مسألة الزهد وعلو النفس عن قواها الناقصة التي يدعو إليها الكندي قائلاً عن النفس: إنها إذا تجرّدت وفارقت هذا البدن وصارت في عالم العقل فوق الفلك صارت في نور الباري عزّ وجلّ في ملكوته فانكشف لها حينئذ علم كل شيء وصارت الأشياء كلها بارزة لها كمثل ما هي بارزة للباري عزّ وجلّ لأنّا إذا كنّا ونحن في هذا العالم الدّارس قد نرى فيه أشياء كثيرة بضوء الشمس فكيف إذا تجرّدت نفوسنا وصارت مطابقة لعالم الديمومة وصارت تنظر بنور الباري فهي لا محالة ترى بنور الباري كل ظاهر وخفي وتقف على كل سر وعلانية».

وكان أفسقورس يقول: إن النفس إذا كانت وهي مرتبطة بالبدن تاركة للشهوات متطهّرة من الأدناس، كثيرة البحث والنظر في معرفة حقائق الأشياء انصقلت صقالة ظاهرة واتّحدت بها صورة من نور الباري يحدث فيها ويكامل نور الباري بسبب ذلك الصقال الذي اكتسبه من التطهير فحينئذ تظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها كما تظهر صور خيالات سائر الأشياء المحسوسة في المرآة إذا كانت صقيلة. فهذا قياس النفس لأن المرآة إذا كانت صدئة لم يتبيّن صورة شيء فيها بتّة، فإذا زال منها الصدأ ظهرت وتبيّنت فيها جميع الصور. كذلك النفس العقلية إذا كانت صدئة

كانت على غاية الجهل ولم يظهر فيها صور المعلومات. وإذا تطهّرت وتهذّبت وانصقلت ـ وصفاء النفس هو أن النفس تتطهّر من الدنس وتكتسب العلم ـ ظهر فيها حينئذ صور معرفة جميع الأشياء وعلى حسب جودة صقالها تكون معرفتها بالأشياء فالنفس كلما ازداد صقالها ظهر لها وفيها معرفة الأشياء»[1]. هذا ولن نتوسع الآن في هذه الفكرة وسنتركها كما وعدنا إلى موضع آخر أشمل وأوسع وأوضح.

ولعلّه مما هو بيّن أن الكندي في حديثه عن النفس نزع نزوعاً روحانياً مجرّداً، وهذا النزوع يختلف فيه الباحثون حيث أرجعه البعض إلى تأثير فيثاغورس فيه.

والبعض الآخر أرجعه إلى تأثير سقراط وأفلاطون، وهناك مَن يجمع بين المصادر اليونانية الروحانية ويجعلها مؤثّرة في نزعة الكندي الروحية في مذهبه في النفس مثل المرحوم الدكتور الأهواني الذي يقول:

«إن الكندي ينحو في كلامه عن النفس نحواً روحانياً لا مادياً، وهو منحى يتفق مع اتجاه سقراط وأفلاطون وأفلوطين الذي أصلح ترجمة بعض تاسوعاته. ويتلخّص جملة هذا الاتجاه في النزوع نحو الزهد والتجرّد من الدنيا وإيثار النظر والبحث في حقائق الأشياء والاعتقاد في بقاء النفس بعد فناء البدن وأنها في هذه الدنيا عابرة سبيل إلى الحياة الآخرة الخالدة وأن السعيد مَن

(١) انظر: مجموع الرسائل، ص ٢٧٥، ٢٧٦.

يسعى إلى اللذّة الخالدة فيعيش على قرب من الأنوار الإلّهية وينعم برؤية الباري»[1].

ولكننا نرى أن إرجاع آراء الكندي تطهير النفس وتزكيتها ونبذها للشهوات والملذّات وكونها مفارقة للبدن ومستقلة عنه في أفعالها خاصة العقلية والروحية المجرّدة وبقائها بعد إماتة هذا البدن بالعبودية والتقشّف والزهد وخلودها بعد موت البدن موتاً طبيعياً أي في حالة التسامي الروحي والتعالي الذاتي أو في حالة صعود الروح إلى بارئها وخروجها من الجسد نقول إن إرجاع آراء الكندي هنا إلى أصول يونانية فقط إنما يجانب الحقيقة حقاً أننا لا ننكر أن يكون الكندي قد تأثّر في كثير من مذهبه وآرائه بالفكر اليوناني ومذهبه في النفس لم يشذّ عن هذه القاعدة، ولكن أليس من المعقول أيضاً بل ومن الضروري أن يكون الكندي قد تأثّر بالفكر الديني الإسلامي في هذا المذهب أيضاً كما تأثّر به في كثير من المواضع إلى النفس الزكيّة الطاهرة والنفس الخبيثة الفاجرة. وأشار إلى النفس اللوّامة التقية النقية، والنفس الخدّاعة المنتشية بالشهوات إلى آخر الألفاظ التي لا تخلو منها سورة من السور القرآنية، أو لا تخلو من المعنى والدلالة على الأقل.

وعلى ذلك فإنه لا بأس من القول بتأثّر الكندي في أفكاره بالأصول اليونانية بشرط أن لا نغفل أو نتغافل عن تأثير الثقافة الدينية الإسلامية في فيلسوفنا حتى لا نأخذ في الاعتبار نصف

(١) انظر: الكندي، للأهواني، ص ٢٥٣.

الحقيقة ونترك النصف الأخر، وقد يكون هو النصف الأهم والأصحّ وربما كان هو وحده مصدر الآراء في مسألة كمسألة النفس هذه إذا اعتبرنا إيراده لأراء اليونانيين مجرد عرض فقط دون أن يتأثّر بهم، وإن كان هذا من الصعب التيقّن منه.

وإذا كنّا قد أشرنا في أول هذا المبحث إلى أننا سنعرض لفكرة العقل عند الكندي بتفصيل فإننا سنعتذر عن إيراد تفصيل القول هنا في العقل لأن البحث في الكندي قد طال وتشعّب واتّسع ولا يزال أمامنا البحث في مشكلة العالم عنده ومشكلة الألوهية وهما من أهم مباحث القسم الأول من أقسام الفلسفة كما ذكرنا وهو القسم الخاص بالوجود.

وحتى لا نترك القارىء دون أن نشير إشارة موجزة إلى نظريته في العقل وتقسيمه لأنواع العقل فإننا مضطرون إلى إيراد ذلك من خلال العرض الطريف الذي أورده أستاذنا أبو ريدة في مقدمة نشرته لرسالة العقل عند الكندي ضمن مجموعة رسائله وهو في هذا يعرض آراء جيلسون وناجي وآراء أرسطو وأفلاطون وأفلوطين وتلامذتهم في العقل.

١٥ ـ العقل مصدراً للمعرفة:

إن نظرية الكندي في المعرفة تتّفق مع الإثنينية التي ركناها المحسوس والمعقول والتي تنزع نزعة خلقية ميتافيزيقية. ويذهب الكندي إلى أن معارفنا إما أن تكون حسيّة، وإما أن تكون عقلية

على النحو الذي ذكرناه حين عرضنا لنظريته في النفس في المبحث السابق.

وإذا كنّا لاحظنا عند الكندي أن المحسوس في النفس هو الحسّ، فكذلك نلاحظ أن المعقول هو والعقل شيء واحد. وهنا تظهر لأول مرة نظرية العقل في الصورة التي ظلّت عليها تتبوّأ مكاناً عظيماً عند فلاسفة الإسلام الذين جاؤوا بعد الكندي من غير أن ينالها تغيير كبير كما يذهب أستاذنا أبو ريدة.

والكندي يقسم العقل أربعة أقسام:

أولها : العقل الذي هو بالفعل دائماً، وهو علّة جميع العقول والمعقولات فهو عنده فيما يرجّح الله والعقل الأول الغير المخلوق.

وثانيها : العقل الذي هو في نفس الإنسان بالقوة.

وثالثها : العقل كعادة وهو الذي في النفس بالفعل وتستطيع استعماله متى شاءت كقوة الكتابة في الكاتب.

ورابعاً : عقل هو فعل به تظهر النفس ما هو فيها بالفعل، والعقل الأخير عند الكندي يبدو أنه فعل الإنسان ذاته.

أما إخراج القوة إلى العادة أو خروج العقل من القوة إلى الفعل فيرى أنه من فعل العلة الأولى أعني العقل الذي هو بالفعل دائماً. والعقل الذي يخرج من القوة إلى الفعل هبة من الله، ولذلك فإن العقل الثالث يسمى بالفعل المستفاد.

ويلاحظ أن نظرية العقل عند الكندي ترجع إلى نظرية العقل عند (الإسكندر الأفروديسي في كتابه في النفس)، وإن كان الإسكندر يؤكد في كتابه تأكيداً لا يحتمل الشك في أن العقل عند أرسطو ثلاثة أقسام:

١ ـ عقل منفعل وهو من المعقولات بمثابة المادة من الصورة ويسمى عقلاً بالقوة ويقبل الاتحاد بجميع المعقولات.

٢ ـ عقل فعّال وهو بمثابة الصورة من الهيولى وهو يقدر على إحداث كل المعقولات في العقل المنفعل.

٣ ـ عقل بالملكة وهو العقل المنفعل بعد حصول المعقولات فيه بحيث يكون قادراً على تعقلها متى شاء وهو في هذه الحالة بالقوة إلّا أنها ليست قوة كالتي كان عليها قبل أن يعرف شيئاً قطّ.

على أنه مما يجب أن يُقال أن تقسيم العقول هذا هو كما في كتاب النفس لأرسطو ولكن العقول عند الإسكندر الأفروديسي هي كما يذكر جيلسون تنقسم إلى:

١ ـ عقل هيولاني.

٢ ـ عقل يعقل وله ملكة تعقل.

٣ ـ عقل فعّال.

والأول : ليس مادياً وإنما يسمى بالهيولاني تسمية له بالهيولى التي قد تقبل جميع الصور.

والثاني : هو الهيولاني بعد حصول المعقولات فيه ومثاله قوة الكتابة في الكاتب.

والثالث : مفارق وهو الذي يحدث المعقولات في العقل الهيولاني وهو الله عند الإسكندر الأفروديسي.

وعند أستاذنا أبي ريدة أن الكندي قد أخذ العقل بالقوة والعقل بالملكة من أرسطو أو من الإسكندر، والعقل الفعّال الذي هو الله من الإسكندر وحده، ثم إن الكندي يزيد العقل الرابع وهو ما يمكن أن يسمى الظاهر لأن النفس تبيّن به عمّا فيها إلى عقل آخر[1].

وهذا العقل الظاهر كما يقول جيلسون قليل الشأن ولا ينبني عليه فرق حقيقي بين التصنيفين.

ونحن نرى أن الكندي في نظرية العقول قد مزج ووفّق بين آراء كثيرة من آراء اليونانيين فهو هنا يمثّل رأي أفلاطون وأرسطو والإسكندر كما تختلط عنده الأفلاطونية المحدثة بالفيثاغورية الجديدة ونحن نعلم ما كان للعدد (٤) من قيمة أنطولوجية وميتافيزيقية في فكر الفيثاغوريين. والكندي بدوره كان أميل إلى استخدام الرقم (٤) في كثير من تقسيماته كما كان دائماً ينزع إلى التوفيق بين أرسطو وأفلاطون.

وهاكم نصّاً من رسالة الكندي في العقل لنرى كيف يعرض

---

(١) انظر: مقدمة أبي ريدة لرسالة العقل، ص ٣١٢، ٣٥٢، مجموع الرسائل.

الكندي رأيه ورأي السابقين عليه قائلاً: «إن رأي أرسطوطاليس في العقل أن العقل على أنواع أربعة: الأول منها العقل الذي بالفعل أبداً، والثاني العقل الذي بالقوة وهو للنفس، والثالث العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل، والرابع العقل الذي نسمّيه (البائن) وهو يمثّل العقل الحسّي لقرب الحسّ من الحيّ، وعمومه له أجمع فإنه يقول إن الصورة صورتان: أما إحدى الصورتين فالهيولانية وهي الواقعة تحت الحسّ، وأما الأخرى فالتي ليست بذات هيولى وهي الواقعة تحت الحسّ، وأما الأخرى فالتي ليست بذات هيولى وهي الواقعة تحت العقل وهي نوعية الأشياء وما فوقها. فالصورة التي في الهيولى هي التي بالفعل محسوسة لأنها لو لم تكن بالفعل محسوسة لم تقع تحت الحسّ، فإذا أفادتها النفس فهي في النفس، وإنما تفيدها النفس لأنها في النفس بالقوة، فإذا باشرتها النفس صارت في النفس بالفعل وهي في النفس والنفس شيء واحد لا غير ولا غيرية كغيرية المحمولات.

أما العقول عند الكندي وإن كانت أربعة أيضاً كما عند أرسطو إلا أنها تختلف في أسمائها ووظائفها اختلافاً ما إذ العقل عنده إما أول وهو علّة لجميع المعقولات والعقول الثواني، وإما ثانٍ وهو بالقوة للنفس ما لم تكن النفس عاقلة بالفعل.

وأما العقل الثالث: فهو الذي للنفس قد اقتنته وصار لها موجوداً متى شاءت استعملته وأظهرته لوجود غيرها منها كالكتابة في الكاتب فهي له معدّة ممكنة قد اقتناها وثبتت في نفسه فهو

يخرجها ويستعملها متى شاء.

وأما العقل الرابع: فهو العقل الظاهر من النفس متى أخرجته فكان موجوداً لغيرها منها بالفعل. والفرق بين العقلين الثالث والرابع عند الكندي أن العقل الثالث وهو ملكة للنفس يظهر ويختفي ويوجد وينعدم بحسب مشيئة وإرادة النفس في حين أن العقل الرابع إنما يظهر ضرورة في النفس متى استعملته أي متى ظهر بالفعل فامتلاك النفس له ثم ظهوره فيما بعد متوقف على استعمال النفس إياه، ومن هنا فإن العقل الثالث هو العقل بالملكة عند ابن سينا وهو العقل بالفعل عند الفارابي كما سنلاحظ عند الفيلسوفين.

أما العقل الأول: عند الكندي وهو الذي بالفعل أبداً فهو العقل الفعّال عند ابن سينا والفارابي. والعقل الثاني عند الكندي وهو الذي بالقوة هو العقل بالقوة أو الهيولاني عند الفارابي وابن سينا. وما يمكن قوله في هذه العقول الثلاثة الأخيرة إنما توجد كلها في النفس الناطقة في حين أن العقل الأول وهو العقل الفعّال يكون خارج النفس دائماً وإن كان يلهمها معقولاتها ويؤثّر فيها وهو مصدر الوحي والإلهام والكشف عند الأنبياء والأولياء والصوفية.

١٦ ـ وجود العالم:

سبق أن ذكرنا وكرّرنا أن الكندي كان متعدّد الاتجاهات بحثاً وتأليفاً فلم يترك مجالاً من مجالات الوجود إلّا وخاض فيه وأدلى فيه برأي ولم يغفل موضوعاً من الموضوعات التي تقع تحت

الفلسفة الشاملة آنذاك إلا واتخذ منه موقفاً فكرياً معيناً.

وهكذا وجدنا الكندي فيلسوفاً عقلياً ميتافيزيقياً، كما وجدناه عالماً رياضياً طبيعياً.

وإذا ما تأملنا في نظرته إلى العالم وتصوّره لتركيبه وبنائه وتكوين موجوداته وحكمنا عليه من حيث القدم أو الحدوث التناهي أو اللا تناهي نقول إن الكندي في كثيرٍ من القضايا التي تتصل بالعالم يتفق اتفاقاً كبيراً مع أرسطو، وإن كنّا نلحظ اختلافاً آخر بينهما في بعض القضايا أيضاً.

كما أنه اتفق أيضاً مع أفلاطون والأفلاطونية المحدثة في بعض المسائل واختلف معها في مسائل أخرى. ونحن لن نحاول هنا أن نتعرّض لتفصيل مذهبه في العالم بل سنركّز بوجه خاص على نظرته إلى العالم بوصفه موجوداً صدر في جملته على سبيل المثال الخلق والإبداع والإحداث من العدم عن الإله الواحد الخالق لكل شيء، ولهذا الغرض بين الله والعالم من خلال تأكيد فعل الخلق أخّرنا هذين المبحثين إلى هذا الموضع. لارتباطهما معاً من جهة ولكونهما جزأين للعالم في جملته، بحيث يمكننا من النظر في الجزئيات المخلوقة ثم من النظر في مجموعها وهو العالم كله أن نصل بطريق عقلي واستدلالي من التأمل والقياس والاستنتاج إلى إثبات بل تأكيد وجود الله وتعيين الأدلّة والطرق المؤدية إلى هذا الإثبات وإن كان ذاته تعالى آكد وأوضح وأدلّ من أن تحتاج إلى براهين أو أدلة، ولكنها خطوة ضرورية لإقناع ذوي العقول القاصرة والأفهام العاجزة التي لا تستطيع أن تصل تلقائياً

إلى إدراك الحقيقة الإلّهية أو حق مجرد إدراك وجودها.

وهكذا فقد اتّبعنا الطريق الصاعد في الوصول إلى الوجود الإلّهي مبتدئين من المحسوسات ومترقّين فيما بينها إلى أن نصل إلى المعقول الخالص أو من الأجزاء إلى الأبعاض ثم إلى الكل، ثم تنتهي إلى الكل الذي يشتمل على الكثرة بأنواعها دون أن يكون في ذاته كثيراً وإنما هو واحد غير متعدّد بل هو الأوحد بكل ما يحتمله هذا اللفظ من معانٍ كما سنرى فيما بعد.

قلنا إن أهم قضية في مسألة العالم هي إثبات تناهيه، وعلينا الآن أن نعرض رأي الكندي في تناهي جسم العالم وهو يقول في ذلك: «وجميع خلق الله عزّ وجل معدودات فهي متناهية بالفعل وإن كانت تخرج بقدرة الله خروجاً دائماً جلّ ثناؤه ما أحبّ خروجها وكونها فهي أيضاً بالفعل متناهية والعدد متناهٍ بالفعل وإنما يقال:

إنها لا نهاية لها أيضاً في القوة أي أن الله جلّ ثناؤه يمكن أن يخرجها إخراجاً دائماً ما أحبّ جلّ ثناؤه، وكلما خرج منها شيء فهو محدود والمحدود متناهٍ»[1].

وواضح أن الكندي ربط هنا بين العدد الرياضي أي الواحد الرياضي وبين العلم الطبيعي ولأنه يرى أن الأعداد متناهية فإن المعدودات التي هي الموجودات الجزئية متناهية أيضاً وهذا يترتب عليه أيضاً تناهي العالم ككل في جرمه وفي موجوداته.

---

(١) انظر: رسائل الكندي، جـ٢، ص ٩٩، ١٠٠.

ويمكننا أن نقف على كيفية ربط الكندي بين الرياضيات والطبيعيات في مجال واحد هو إثبات تناهي العالم من النص التالي: «إذا كانت الأعداد بلا نهاية فيمكن أن تكون المعدودات بلا نهاية هذا القول ليس بحق لأن الأعداد متناهية وإنما يعرض لها أن تسمى لا نهاية لها عرضاً لا طبعاً... أي يمكن أن يزاد كل عدد مثله إمكاناً دائماً إلّا أن ذلك الإمكان كلما خرج منه شيء وقيل فهو محدود بالفعل فإنما هو إذن ليس محدوداً بالقوة أعني ممكناً أن يزداد فيه أبداً.

(رسالة العلّة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما اقترب من الأرض)[1].

ولعلّنا يمكننا أن نتوسّع فيما بعد في ظاهرة الربط بين العلوم الرياضية والطبيعية بل الرياضية والميتافيزيقا حتى نعرض لفكرة الواحد الحق أي الله تعالى عند الكندي ونرى كيف كانت الرياضة عنده قاسماً مشتركاً لكثير من نواحي تفكيره.

وإذ قد عرضنا لتناهي الموجودات أي المعدودات في جملتها وأجزائها فإن علينا الآن أن نعرض لكيفية برهنة الكندي على تناهي جرم العالم ككل وكأنه موجود واحد يجب النظر فيما إذا كان متناهياً أم غير متناهٍ وعلينا أولاً أن نورد هنا نص كلام الكندي ليكون ملزماً لنا جميعاً في فهم محتوى رأيه في هذه المسألة.

---

(١) انظر: من الرسائل، جـ٢، ص ٩٩.

وهو يقول في برهان اللا تناهي لجرم العالم: فإن كان جرم لا نهاية له فإنه إذا فصل منه جرم متناهي العظم فإن الباقي منه إما أن يكون متناهي العظم فإن كان الباقي منه متناهي العظم فإن زيد عليه الفصول منه المتناهي العظم كان الجرم الكائن عنهما جميعاً متناهي العظم. والذي كان عنهما هو الذي كان قبل أن يفصل منه شيء لا متناهي العظم فهو إذن متناهٍ لا متناهٍ وهذا خلف لا يمكن فإن كان الباقي لا متناهي العظم فإنه إذا زيد عليه ما أُخذ منه صار أعظم مما كان قبل أن يُزاد عليه أو مساوياً له. فإذا كان أعظم مما كان فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية، وأصغر الشيئين بعد أعظمها أو بعد بعضه، فأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد أعظمهما أو بعض بعضه وإن كان بعده فهو بعد بعضه لا محاولة فأصغرهما مساوٍ بعض أعظمهما. والمتساويان هما اللذان متشابهاتهما أبعاد ما بين نهاياتها واحدة فهما إذن ذوا نهايات لأن الأجرام المتساوية التي ليست متشابهة هي التي بعدها جرم واحد عدداً واحداً وتختلف نهاياتها بالكثرة أو الكيف أو معاً فهما متناهيان، فالذي لا نهاية له الأصغر متناهٍ وهذا خلف لا يمكن فليس أحدهما أعظم من الآخر وإن كان ليس بأعظم مما كان قبل أن يزاد عليه فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئاً وصار جميع ذلك مساوياً له وحده وهو وحده جزء له ولجزئه اللذين اجتمعا فالجزء مثل الكل هذا خلف لا يمكن فقد تبيّن أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له، وبهذا التدبير تبيّن أنه لا يمكن شيء من الكميات أن تكون لا نهاية لها بالفعل[1].

(١) انظر: جـ١، ص ١١٥، ١١٦.

ولعلّ نظرة الكندي إلى تناهي جسم العالم قد اتضحت بعد أن برهن عليها ببرهان الخلف إذ إنه افترض نقيض القضية التي أراد البرهنة عليها وبعد أن ثبت تناقضها واستحالتها، أي وجود جسم لا متناهي كمّاً وكيفاً، أي من حيث العظم والشكل والحجم نقول بعد ذلك توصل الكندي إلى صدق القضية القائلة بتناهي العالم ومحدوديته وهذا يرتبط به ضرورة وجود الخالق اللاّمتناهي واللاّمحدود. وهو الله تعالى الذي يحتوي على كل الصفات الكاملة سلباً أو إيجاباً كما سنرى بعد قليل، وعلى أننا يجب أن نتنبه إلى أن إثبات التناهي ونفي اللاّتناهي عن وجود العالم عند الكندي إنما كان نفياً وإثباتاً لما هو كائن بالفعل وليس لما يمكن أن يكون أي الوجود بالقوة والإمكان والاستعداد. وكأن الكندي شأنه شأن أرسطو قد تناول فكرتي القوة والفعل وجعلها مفتاحاً لحلّ المشاكل المعضلات وكأنه قد خاف على شمول القدرة الإلّهية وإمكانياتها المطلقة واستعدادها لإيجاد ما لا يتناهى من الموجودات والأشياء. نقول إن الكندي خوفاً على القدرة والإرادة والعلم الإلّهي وهي صفات لا نهائية ومطلقة كان يرى أن تناهي جرم العالم وتناهي أشياء هذا العالم وتناهي حركاته وسكناته وتناهي زمانه كل ذلك بالفعل فقط وليس بالقوة لأن هذه الموجودات بالقوة لا يمكن أن تتناهى أو تدخل تحت الحصر البشري فهو يذهب في روعة مناقشته لمشكلة العالم إلى القول:

«فكلّ محمول في الجرم من كمّ أو مكان أو حركة أو زمان الذي هو مفصول بالحركة وجملة كل ما هو محمول في الجرم

بالفعل فمتناهٍ أيضاً، إذ الجرم متناهٍ، فجرم الكلّ متناهٍ وكل محمول فيه بعده أيضاً. وإن جرم الكلّ ممكن أن يُزاد فيه بالوهم زيادة دائمة بأن نتوهم أعظم منه ثم أعظم من ذلك دائماً فإنه لا نهاية في التزيّد من جهة الإمكان فهو القوة بلا نهاية إذ القوة ليست شيئاً غير الإمكان. أعني أن يكون الشيء المعقول هو بالقوة، فكل ما في الذي لا نهاية له بالقوة هو أيضاً القوة لا نهاية له، ومن ذلك الحركة والزمان. فإذا الذي لا نهاية له إنما هو في القوة فأما الفعل يمكن أن يكون شيء لا نهاية له».

وواضح محاولة الكندي هنا التوفيق بين الدين والفلسفة بصدد مشكلة العالم بطريق غير مباشر فهو يركّز على إثبات تناهي المخلوقات كيما تنحصر بالفعل في العلم الإلّهي الشامل لكل شيء.

ثم هو من جهة أخرى يؤكد لا تناهي مخلوقات الله نظراً لأن قدرته تتفوّق على الحدود والنهايات، وهذا مما يتّفق مع صريح الدين دون أي تناقض في القضايا الدينية. كما أن الكندي اتفق هنا مع العقل الذي يحيل أن يدرك الإنسان اللاّنهاية إدراكاً حقيقياً، وبالفعل باعتبار أن من مبادىء الفلسفة أن اللاّنهاية مستحيلة العبور.

وفي نفس الوقت فإن العقل غير القادر على الإحاطة باللاّمتناهي إحالة بالفعل لم يعجز عن أن يتصور ويتخيّل أو يتوهم وجود هذه اللاّنهاية، وهذا التصوّر والتخيّل والتوهّم المقصود

بالإمكان والاستعداد والقبول الموجود من جهة اللاّنهاية، فمثلاً يستطيع العقل الإنساني أن يتصوّر ويتخيّل أعداداً إلى ما لا نهاية، أو بالتالي يتصوّر إمكان وجود معدودات أي موجودات لا نهاية لها، ولكن إذا ما انتقل العقل من مرحلة التصوّر والتخيّل المحض إلى التجربة العقلية وهي النظر الفعلي في الموجودات لحصرها وإدراكها إدراكاً تامّاً، فإن هذه العملية نفسها تُعدُّ نفياً وإلغاء للاّتناهي وتأكيداً للتناهي، فالعقل قاصر وعاجز عن إدراك اللاّمتناهيات لأن الإدراك نوع من التحديد والحصر والإحاطة بالشيء المدرك، وهذه الكلمات تعبّر عن التناهي وتؤكد وجود المتناهي.

ومن هنا فإننا نرى دائماً أن العقل حين يتصدى لإدراك الحقيقة الإلّهية فإنما يكون ذلك بأن يدرك هذه الحقيقة على قدر استطاعته هو وبحسب إمكاناته البسيطة، ولا يدركها بحسبها هي بما فيها من كمال ونهائية فكيف يحيط المتناهي باللاّمتناهي. ومن هنا فإن العقل يدرك الذات الإلّهية بطريقة غير حقيقية وغير مكافئة لها، بل يجتهد كل الاجتهاد من أجل فهمها وإدراكها كما ينبغي وبما يتناسب معها وهو مهما فعل عاجز عن أن يرقى في إدراكه إلى مستوى هذه الذات، وهذا هو ما سنتوسّع فيه بعد قليل.

وعلى كل حال فإن الكندي وفّق هنا باستعماله للفظي القوة والفعل بين مجالي الفلسفة والدين بصدد العالم، كما وفق بين أرسطو وأفلاطون حيث كان أحدهما كما فهم بعض العرب يرى أن العالم حادث وهو أفلاطون، والآخر أرسطو يرى أن العالم قديم

وهذه مسألة أخرى ربما نتعرّض لها فيما بعد عند عرضنا لنزعة الفارابي التوفيقية.

١٧ - بين الزمان والحركة والجسم والمكان:

وإذا ما رجعنا إلى مسألة العالم عند الكندي لنستكمل نظرته إليه فإن علينا الآن أن نبيّن كيف ربط الكندي بين إثبات تناهي جرم العالم، وبين وجود الحركة والزمان والمكان، وسيكون ذلك باختصار على النحو التالي: «والزمان زمان جرم الكل أعني مدته فإن كان الزمان متناهياً فإن آنية الجرم متناهية إذ الزمان ليس بموجود ولا جرم بلا زمان لأن الزمان إنما هو عدد الحركة أعني أنه مدة تعدّها الحركة فإن كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان. والحركة إنما هي حركة الجرم، فإن كان جرم كانت حركة وإلاّ لم تكن حركة، والحركة هي تبدّل ما، فتبدّل مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط هي الحركة المكانية وتبدّل المكان الذي ينتهي إليه الجرم بنهاياته إما بالقرب من مركزه، وإما بالبعد منه الربو والاضمحلال وتبدّد كيفياته المحمولة فقط هو الاستحالة وتبدّل جوهره هو الكون والفساد كل تبدّل فهو عاد عدد مدة الجرم، فكل تبدّل فهو لذي الزمان، فإن كانت حركة كان جرم اضطراراً، وإن كان جرم وجب أن تكون حركة اضطرار أو لا تكون حركة، فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً أبداً.

واضح ترابط هذه الموجودات والعناصر بعضها مع بعض

عند الكندي الجسم والحركة والزمان باعتبار أن الحركة هي حركة لجسم ما، ولا يوجد جسم غير متحرّك أي نوع من الحركات الأربع المعروفة وأي حركة إنما تستغرق مدة ما صغرت أو كبرت، ومن هنا كان الزمان هو عدد الحركة وزمانها، ولذلك نجد أن الزمان يُعرّف تعريفاً يشتمل على العنصرين الآخرين.

حين نقول إن الزمان هو مدة حركة الجسم المتحرّك تلك المدة التي يستغرقها في انتقاله من مكان إلى مكان، أو من حالة إلى أخرى وكان الجسم والزمان والحركة تترابط فيما بينها وتؤكد أيضاً وجود المكان، وسنلاحظ كيف أن هذه العناصر الأربعة (الزمان والمكان والجسم والحركة) تُعدّ جواهر أساسية عند الكندي حين قسم الجوهر إلى خمسة جواهر هي هذه الأربعة إلى جانب العقل أو النفس باعتبارها جوهراً مجرّداً.

ومن الأشياء الطريفة في تفكير الكندي أنه يعتبر الكون أي إيجاد الأشياء وإحداثها حركة وهو هنا يتّفق مع أرسطو الذي كان يرى أن من الحركات الأربع (حركة الكون والفساد) وإن كان الكون عند فيلسوف اليونان مخالفاً للكون عند فيلسوف يرى أن الكون هو الخلق والإحداث من العدم أي وجود شيء بعد أن لم يكن موجوداً، أو بالاصطلاح الكندي: «إن جرم الكل إن كان أولاً ساكناً ثم تحرك فلا يخلو من أن يكون جرم الكل كون عن ليس أو لم يزل، فإن كان كون عن ليس فإن تهوية أيس عن ليس تكون تهوية حركة»[1].

(١) انظر: الفلسفة الأولى، ص ١١٨.

وهنا يكمن موطن الخلاف بين فكر الكندي وفكر أرسطو أو اليونان بوجه عامّ إذ إنه لا يخفى على دارس الفكر اليوناني أن العالم عند هؤلاء قديم غير مخلوق في جملته وأجزائه، في مادته وهيئته، فإذا ما رجعنا إلى فكر الطبيعيين الأوائل القائلين بمبدأ أو أصل لهذا العالم، فإننا نجد أن هذا الأصل مادة قديمة لا فرق بين كونها ماء، أو تراباً، أو هواءً، أو ناراً، وقدم المادة والمبدأ يترتب عليه ضرورة قدم الموجودات والأشياء المصنوعة من هذه المواد.

وحتى إذا ما جئنا إلى أفلاطون فإن فكرة الخلق المتملّكة في مفهوم الصنعة عنده التي تحدّث عن الصانع الذي يصنع على مثال عالم المثل في المادة التي هي «قابل» لأي تشكيل، نقول إن فكرة الخلق عند أفلاطون غير واضحة بل هي غير مماثلة لفكرة الخلق في الديانات المُنزلة لأن مهمة الصانع عند أفلاطون وهو الإلّه، لا تتعدى مجرد التشكيل لشيء ما موجود هو المادة القابلة وهي قديمة عنده على مثال ما موجود في عالم المثل وهو قديم أيضاً، وإذا كانت المادة قديمة والنموذج المصنوع على نمطه قديم أيضاً فأيّ محل بعد ذلك للقول بأن العالم حادث عند أفلاطون بل إن هذه المسألة كانت هي مصدر إعجاب الإسلاميين والعرب بالفكر الأفلاطوني وتفضيله على الفكر الأرسطي متصورين أنه قال بحدوث العالم فاتفق مقدّماً مع الديانات المنزلة ولذلك كانوا يلقبونه بالشيخ اليوناني مع أن المدقّق في الفكر الأفلاطوني في هذه المسألة يجد آراءه بعيدة تماماً عن الروح الدينية فيما يتصل بالخلق من العدم.

وحقاً فإن لفظ العدم ومعناه الموجود في الديانات لم يكن هو ذاته نفس المعنى الموجود عند اليونان إذ إن العدم عندهم كان إمكاناً واستعداداً كان كموناً واختفاء في مرحلة من المراحل أو في فترة من الفترات.

وهكذا نجد أن الأحداث عند اليونان هو كون أي ظهور لأشياء كانت كامنة وراكدة ومختفية ثم تحقّقت من بعد ولا محل للخلق من اللاّشيء هنا.

كما أن الإعدام أو العدم عندهم هو فساد أي يحدث للأشياء التي كانت موجودة وظاهرة ومتمثّلة في الواقع ثم انمحت وتلاشت تلاشياً مؤقتاً قد يظهر مرة أخرى ولا محل هنا للعدم المطلق والفناء الصرف.

وإذا ما بحثنا عن فكرة مقابل لفكر اليونان في هذه المسألة لوجدنا ذلك متمثلاً في الطبيعة الحديثة وفي قانون بقاء المادة والطاقة وهو الذي يتضمن أن المادة لا تفنى ولا تُستحدَث من العدم.

وأما أرسطو وهو الذي يتصور البعض أنه أقرب اليونان إلى فلسفة الكندي في مسألة العالم فإننا إذا دقّقنا أيضاً في مذهبه لوجدنا أنه لم يختلف عن أستاذه أفلاطون في مسألة الإحداث أو الخلق إذ إن العالم عنده قديم قدم الحركة التي يتحرّك بها وقدم الأجسام التي تتحرّك فيه وقدم الزمان الذي يعدّ هذه الحركة وتستغرقه الأجسام في حركتها سواء تحرّكت حركة مكانية أو

استحالة نمو ونقصان أو حتى حركة كون، أو فساد، إذ إن كل هذه الحركات تحتاج إلى فترة زمنية معينة.

وإذا أردنا أن نقف على حقيقة مذهب أرسطو في هذه المسألة فيكون ذلك باختصار على النحو التالي:

إن الزمان عبارة عن مقدار الحركة، والحركة تقتضي وجود الجسم المتحرّك فلما كان الزمان لا نهاية له باعتبار أن قبل الزمان زمان وقبل كل زمان زمان آخر، وهكذا فالحركة أيضاً لا بدّ وأن تكون دائماً موجودة، كما أن الجسم المتحرك لا بدّ وأن يكون موجوداً دائماً لأن الحركة حركة لجسم ما أيّاً كان وتستغرق فترة زمنية أيّاً يكون قدرها فيرتبط الزمان والحركة والجسم وجوداً وعدماً. وإذا ثبت قدم أحد الثلاثة ثبت بالتالي قِدَم الباقيين المرتبطين مع الثالث. ولمّا قد ثبت قدم الزمان ضرورة نتج عن ذلك قدم الأجسام والحركات وسائر الموجودات، أي قدم العالم، تلك هي حقيقة مذهب أرسطو وآرائه في قدم العالم وقدم مكوّناته. وواضح أن الكندي قد استفاد بالأفكار الأساسية لمذهب أرسطو ولكن تناولها بنحو مختلف بحيث تتفق مع روح الدين الإسلامي كما ذكرنا من قبل وبما يؤكد هنا مرة أخرى حرص الكندي دائماً على إخضاع العقل للنقل أي جعل الفلسفة في خدمة الدين وتعديل الأفكار والآراء العقلية الفلسفية بحيث تتلاءم مع القضايا والمسائل العقائدية الشرعية، ولسنا بحاجة إلى أن نكرر هذا فقد أفردنا له مبحثاً مستقلاً من قبل.

١٨ ـ القسمة الثنائية لموجودات العالم:

ولكن ما هو شكل وترتيب موجودات هـذا العالم عنـد الكندي؟ ذكرنا في حديثنـا عن الوجـود الإنساني أن الـوجود وجودان: وجود حسّي، ووجود عقلي. ونستطيع أن نؤكد على وجود هذين النوعين من الوجود أيضاً في تصوّر الكندي للعالم إذ العالم عنده ينقسم إلى قسمين:

أ ـ ما دون فلك القمر، وهي الموجودات الحسيّة.

ب ـ ما فوق فلك القمر، وهي الموجودات العقلية.

والموجودات الحسيّة هي الكائنات المتغيّرة والكائنة الفاسدة العارضة والتي تتحوّل وتتفاعل.

أما الموجودات العقلية فإنها كائنات أكثر ثباتاً وجوهريةً ودواماً واستمراراً.

الأولى: موجودات مركبة جزئية. والثانية: بسيطة كلية.

الأولى: متعيّنة ومتشخّصة ومحسوسة. والثانية: مؤثّرة فعّالة وقاهرة.

الأولى: متأثّرة ومنفعلة ومقهورة. والثانية: مجرّدة ومعقولة.

الأولى: وجودها بالتبعية والقوة والإمكان والاستعداد إذ إن وجـودها محمـول على غيرهـا إذ إنها عـرضية بـالقيـاس إلى الموجودات العلوية الجوهرية. والثانية: وجودها وجود بالاستقلال

والفعل والتمام لأنه وجود موضوع من ذاتها، فهي جوهرية حقيقية.

ولكن يجب أن ننتبه إلى أن التأثير والتأثّر بين هذين النوعين أو القسمين هو تأثير طبيعي بحكم درجة ونوع وجود كلٍّ منهما التي منحها إياها الله تعالى مبتدع الكل وواهب الجميع الوجود من العدم، أي أنه أوجدها على نحو بحيث تنقسم بين عالٍ وسافل، مؤثّر ومتأثّر، جوهري وعرض.

وإذا تساءلنا عن كيفية وجود العالم وعن نحو حدوثه وتحقّقه وظهوره أو صدوره عن الإلّه لوجدنا أن العالم قد حدث عند الكندي لا بطريق الفيض أو الصدور عن الواحد كما عند أفلوطين والفارابي وابن سينا ولا بطريق العلّة الموجبة لمعلولها، بل كما يقول الكندي: «إن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هي عليه من المكان الذي هو الأرض والماء والهواء هو علّة الكون والفساد في الكائنات الفاسدات الفاعلة القريبة أعني المرتبة بإرادة بارئها. هذا الترتيب الذي هو سببه الكون والفساد، وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوي جواد عالم متقن لما صنع، وأن هذا التدبير غاية الإتقان إذ هو موجب الأمر الأصلح كالذي قد تبيّن وكما نحن مثبتوه فيما يتلو بتأييد ذي القدرة التامّة الواحد الحق مبدع الكل وممسك الكل ومتقن الكل لأنه ليس أثراً لصنعه من باب أو سرير أو كرسي بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الأتقن بأظهر من ذلك في هذا الكل لذوي العيون العقلية الصافية بنظر الكل وتقديره على الأمر الأنفع في كونه وتصيير بعضه علّة لكون بعض

ويعضه مصلحاً لبعض ولإظهار كمال القدرة.

أعني إخراج كل ما لم يكن مُحالاً إلى الفعل اضطرار[1].

ولعلّ كلام الكندي هنا لا يؤكد ترابط أجزاء العالم وحدوثها فحسب بل يؤكد أيضاً ضرورة وجود المحدث ويشير إلى بعض صفاته من التدبير والحكمة والعلم والقوة والجود والإتقان إلى آخر هذه الموضوعات والمعاني التي سنعرضها في الموضوع التالي عن الألوهية.

١٩ ـ الألوهية عند الكندي:

انتهينا فيما سبق إلى إثبات تناهي العالم وحدوثه، وإن هذا الحدوث يقتضي ضرورة وجود المحدث ولكن قبل أن نحاول إثبات وجود هذا المحدث بالأدلة كما وردت عند الكندي وقبل أن نستعرض بعض صفاته تعالى نجد أن ثمة بعض الأسماء والألفاظ التي استخدمها الكندي في حقه تعالى يمكننا إذا أوردناها أولاً أن نخرج بقضايا كثيرة تتصل بالألوهية.

ويمكننا ثانياً أن نفهم هذه المشكلة على نحو أوضح وأشمل.

أ ـ الصفات الإلّهية:

الله هو الواحد والموجود الحقيقي:

يعرض الكندي في فلسفته الأولى لمعاني الواحد الرياضي

---

(١) انظر: مجموع الرسائل، جـ١، ص ٢٣٩، ٢٣٧.

والطبيعي، ثم ينقي منها المعاني التي تؤثّر على الألوهية، أو التي لا تتناسب معها ويستبعدها، ويفرّق بين ما يسمى الواحد الحقيقي والواحد بالمجاز، ويفهم من آرائه أن المقصود بالواحد المجازيّ هو الواحد الحسابي أو الطبيعي الذي يرمز إلى الأشياء المفردة بصرف النظر عمّا إذا كان كبيراً أو صغيراً ضخماً أو ضئيلاً كثيراً أو قليلاً جزئياً أم كليّاً. المهم أن يكون موجوداً واحداً متكاملاً في ذاته وأجزائه وعلى حدّ تعبير الكندي متشابه الأجزاء كل هذه الأشياء إلى جانب الأعداد إذا ما استعمل في شأنها لفظ الواحد فإنما يكون واحداً بالمجاز.

أما الواحد الحقيقي فإنه عند الكندي هو الله تعالى. وإذا كان هو الواحد الحق فلأنه هو وحده الموجود الحق وباقي الموجودات تعدّ موجودات بالمجاز لأنها تحصل على وجودها وتعتمد في هذا الوجود على غيرها، فوجودها ليس منها من ثم كان وجوداً زائفاً غير حقيقي.

والكندي في بحثه في فكرة الواحد الحقيقي يتعرّض لبعض صفاته قائلاً: «فإذا قد تبيّن ما قدّمنا فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلاً للإضافة إلى مجانسه، وإن كان له جنس قبل أن يضاف إلى مجانسه فإذن لا جنس للواحد الحق بتّة وقد قدّمنا أن ما له جنس فليس بأزلي وأن الأزلي لا جنس له، فإذن الواحد الحق أزلي ولا يتكثّر بتّة بنوع من الأنواع أبداً ولا يقال واحد بالإضافة إلى غيره فإذن هو الذي لا هيولى له ينقسم بها، لا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع فإن الذي كذلك أيضاً ينقسم. وإذ الكثرة موجودة في

الحركة، فالواحد الحق لا حركة والواحد الحق لا نفس والواحد الحق لا أسماء مترادفة. . . وليس الواحد الحق واحداً بنوع اشتباه الاسم ولا يقال بنوع العنصر بتّة[1].

ونلاحظ أن الكندي يؤكد معاني الوحدة كلها هنا ويجمع فيما بينها في الذات الإلّهية بل يرى أن الوحدة الإلّهية هي العلّة في وحدة سائر الموجودات المتوحدة. وكلّ قابل للوحدة والتوحّد فهو معلول، فكلّ واحد غير الواحد بالحقيقة فهو واحد بالمجاز والعرض. أما الواحد الحق فهو الله الأول، المبدع الممسك كل ما أبدع فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته وإلاّ عاد ودثر أي هلك وانتهى مرة واحدة بلا أدنى قدر من الزمان.

والكندي في تناول علاقة الله بالعالم لم يذهب مذهب أرسطو في العناية الإلّهية من جانب الإلّه للعالم حين جعل العلاقة علاقة عشق وحب وتطلّع من جانب العالم للإلّه، ولكن الكندي أكّد وجود العناية الإلّهية بالعالم وإمداد الله تعالى للعالم بدوام الحفظ واستمرار الوجود والإتقان والنظام والحكمة. وكما أكّد الكندي العناية والتدبير الإلّهيين في العالم، وأكّد من قبل الطاعة أو الخضوع الممثلين في السجود من قبل العالم لخالقه نقول قد أكد كذلك عدة صفات إلّهية أخرى منها الصفات الإيجابية كالمبدع والمحدث الواحد، القاهر المتقن المنظّم، المدبّر، العالم، العليم. . . إلى آخر هذه الصفات الإيجابية التي لم تخلُ

(١) انظر: الفلسفة الأولى من رسائل الكندي، ص١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦.

منها رسالة من رسائل الكندي التي تحدثت عن تكوين العالم، أو عن علّة الكون والفساد في الموجودات أو العلة الفاعلة القريبة أو أي رأي يتصل بالألوهية مما رأيناه أو لم نره.

وكما أكّد الكندي وجود الصفات الإيجابية على نحو ما رأينا أكّد أيضاً وجود الصفات السلبية على نحو ما كان يفعل المعتزلة وكان الكندي معاصراً لهم بما يسمى بلاهوت السلوب، وهو نفي كل الصفات التي تؤذِن بالنقص أو تؤثِر على الوحدانية الإلّهية كما هو معروف عن المعتزلة.

وهاكم نصّاً جمع فيه الكندي المعاني السلبية التي تتصل بالذات الإلّهية ويقول فيه: «فقد تبيّن أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا هو عنصر ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا فصل ولا خاصّة ولا عرض عام ولا حركة ولا نفس ولا عقل ولا كل ولا جزء، ولا جميع ولا بعض ولا واحد بالإضافة إلى غيره بل واحد مرسل ولا يقبل التكثير ولا هو المركب ولا كثير ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيه جميع أنواع الواحد التي ذكرنا ولا يلحقه ما يلحق أساميها، وإذ هذه التي ذكرنا أبسط ما هي له فما تقال عليه أشد تكثّراً فالواحد الحق إذن لا ذو هيولى ولا ذو جنس ولا ذو كمية ولا ذو إضافة ولا موصوف بشيء من باقي المعقولات ولا ذو جنس ولا ذو فصل ولا ذو شخص ولا ذو خاصّة ولا ذو عرض عامّ ولا متحرّك ولا موصوف بشيء مما ينفي أن يكون واحد بالحقيقة فهو إذن وحدة فقط محض أعني لا شيء غير وحدة وكل واحد غيره فمتكثّر فإذن الواحدة إذ هي عرض في جميع الأشياء فهي غير

الواحد الحق والواحد الحق هو الواحد بالذات الذي لا يتكثّر بتّة بجهة من الجهات ولا ينقسم بنوع من الأنواع، لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره ولا زمان ولا مكان ولا حامل ولا محمول ولا كل ولا جزء ولا عرض ولا جوهر.

ونظن أن نص كلام الكندي في صفات السلب الإلّهية واضحة بحيث لا تحتاج إلى تعليق أو توضيح أو تبسيط.

وإن كنّا نجد تعقيباً للمرحوم الأهواني على فكرة الواحد الحق عند الكندي قائلاً فيه إن لفظ الحق من أسماء الله التي ذكرت في القرآن، ولكن لم يذكر عنه أنه الحقيقة. ويستنتج من ذلك أن الحق الأول ليست له حقيقة ما لأن الحق عنده هو مطابقة ما في الذهن لما عليه الشيء في الخارج، وهذا الانفصال في الذات بين الحق والحقيقة يستلزم وجود ثنائية في الله مع أن الله تعالى واحد، وهذا التفسير المبني على فصل في الذات وتقسيمها بين حق وحقيقة واعتبار هذين اللفظين مختلفين تفسير غير دقيق لأنه مؤسّس على مقدمة غير حقيقية هي الفرق بين الحق والحقيقة مع أنها شيء واحد ومعناها واحد ولا مشاحة في الأساس.

كما أن المرحوم الأهواني فسّر موقف الكندي من مسألة الصفات الإلّهية تفسيراً يقرّبه من الاتجاه السلفي الكلامي مع أن المتأمّل في آراء الكندي في هذا المجال وفي غيره يجده أقرب إلى روح الاعتزال خاصة في الصفات السلبية منه إلى أيّ فرقة

أخرى، وذلك الاتجاه الاعتزالي يتضح في موضوعات أخرى في فلسفة الكندي[1].

٢٠ ـ أدلة تأكيد الوجود الإلّهي:

ولعله بعد أن بان أمامنا طبيعة الذات الإلّهية وأهم أوصافها بقي أمامنا الآن أن نورد هنا طرق الاستدلال على تأكيد وجوده، ولا نقول إثبات وجوده لأنه تعالى موجود بكل معاني الوجـود وأقواها، موجود من خلال الصفات التي أوردناها لأن الصفات صفات الموصوف والموصوف لا بدّ وأن يكون موجوداً. كما أنه تعالى موجود لأن العقل في اتجاهها إلى البرهنة عليه فإنما هي لا تطلب البرهنة على اللاّموجود أو المعدوم، فكما يقول المعتزلة إن طلب الدلالة على شيء فرع على كونه في ذاته معقولاً، والمعقول يخضع لحكم العقل وإدراك العقل أي يكون موجوداً. ولذلك فإننا نقول هنا إننا نطلب ونبحث عن أدلّة تأكيد للوجود الإلّهي لا أدلة إثبات فقط. وكما قلنا من قبل فإن هذه الأدلة مهما كان نوع برهانها ومنهجها فإنها موجّهة لذوي العقول الضعيفة التي تعجز عن درك الحقيقة الإلّهية بذاتها، كما أنها موجّهة لكل مَن يضلّ عقله عن معرفة الطريق أي الطريق الذي تنكشف فيه الحقيقة الإلّهية كشفاً أقرب إلى التجلّي والإلهام منه إلى التأمّل والبرهان.

---

(١) انظر: كتاب الكندي، للأهواني، ص ٢٨٩، ٢٩٠.

أ ـ دليل الحدوث:

سنلاحظ على أدلة الكندي أن منها ما يرتبط بالمحسوسات والبرهنة على كونها متناهية وأنها بتناهيها إنما تدلّ على حدوثها، وأن حدوثها ينبىء عن وجود لها وهو في ذلك يقول: «فيمتنع أن يكون جرم لم يزل، فالجرم إذاً محدث اضطراراً عن ليس، وهو الفاعل الأول، وهو ليس كثيراً بل واحد غير متكثّر سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوّاً كبيراً لا يشبه خلقه لأن الكثرة في الخلق موجودة وليست فيه بتّة، ولأنه مبدع وهم مبدعون، ولأنه دائم وهم غير دائمين لأن ما تبدّل تبدّلت أحواله وما تبدّل فهو غير دائم»[1].

وهذا الدليل كما قلنا يعدّ دليلاً عامّاً، وإن استند إلى العلية من خلال فكرة الحدوث والخلق وإحالة هذه الألفاظ وارتباطها بألفاظ أخرى هي الخالق، والمحدث، والمبدع والموجود للأشياء من العدم.

ب ـ الدليل المكاني:

وهناك نوع من الأدلة التي تستند إلى العلية أيضاً وإن كانت علية فاعلية من جهة وغائية من جهة أخرى تؤكد على وجود النظام والإتقان والإحكام في أشياء هذا العالم وهذه الأشياء قاصرة عن أن تمنح نفسها هذه المعاني لذلك فهي تستند إلى فاعل أول هو

---

(١) انظر: الرسائل، جـ ٤، ص ٢٧٧.

مصدر الحكمة والتنظيم والتدبير والعناية وهو الله تعالى، ونجد لهذه الدلالة صوراً مختلفة منها تلك التي أوردها الكندي وعرضناها في إثبات تأثير قسمي العالم العلوي والسفلي بعضهما في البعض، ووجدنا أن هذا التأثير المتبادل يدلّ على وجود خالق لهما على ذلك النحو الموجودة عليه وهذا الدليل موجود[1].

ولهذا الدليل وجه آخر وصياغة أخرى يقول فيها: «إن في الظاهرات للحواس أظهر الله لك الخفيات لأوضح الدلالة على تدبير مدبّر أول أعني مدبّراً لكل مدبّر وفاعلاً لكل فاعل ومكوّناً لكل مكوّن وأولاً لكل أول وعلّة لكل علّة لمَن كانت حواسّه الإلّهية موصولة بأضواء عقله، وكانت مطالبه وجدان الحق وخواصّه طلب الحق وغرضه الإسناد للحق، واستنباطه والحكم عليه... وهو الأنية الحق التي لم تكن ليس ولا تكون ليساً أبداً لم يزل ولا يزال أيس أبداً وأنه هو الحيّ الواحد الذي لا يتكثّر بتّة وأنه هو العلّة الأولى التي لا علّة لها الفاعلة التي لا فاعل لها والمتمّمة التي لا متمّم لها والمؤيس الكل عن ليس والمصير بعضه لبعض أسباباً وعللاً... فإن في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير وعلى أحكم حكمة ومع كل حكمة حكيم لأن هذه جميعاً من المضاف[2].

---

(١) انظر: رسائل الكندي، ص ٢٣٦، ٢٣٧.

(٢) انظر: رسائل الكندي، ص٢١٥، ٢١٦.

جـ ـ دليل التمثيل أو المماثلة:

وثمّة دليل آخر عند الكندي هو دليل التمثيل «أي إيجاد نسبة ومقارنة بين النفس الإنسانية وبين الذات الإلّهية من حيث وظيفة كلٍ منهما باعتبار أن النفس مدبّرة للبدن والعالم مدبّر فيحتاج إلى مدبّر وهو الله، وذلك الدليل على النحو التالي كما أن آثار التدبير المرئية في البدن الإنساني تدلّ على وجود مدبّر.

ويذكر الفارابي في كتابه (السياسة المدنية) أنه ابتدأ بتأليفه في بغداد (تعلّم الفلسفة)، وغير هذه الكتب كثيرة مما يذكر عنه القفطي (إخبار العلماء بأخبار الحكماء):

«والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون معلوماً إلّا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالّة عليه».

ويعلّق أستاذنا الدكتور أبو ريدة ونتّفق معه في هذا التعليق على أن الكندي قد استخرج هذا الدليل فيما يبدو من فكرة موجودة عند القدماء وهي تلك التي تذهب إلى وجود تقابل بين الإنسان باعتباره عالماً صغيراً وبين الكون باعتباره عالماً كبيراً، ونحن نرى أن هذه الفكرة هي التي تناولها فيما بعد إخوان الصفاء وطبّقوها في طبيعياتهم وإلاهياتهم متأثّرين في هذا بفكرة النفس الكلية للعالم التي كانت شائعة عند الرواقيين اليونان. كما أن هذه الفكرة أيضاً انتشرت فيما بعد في المسيحية عند «جان سكوت أريجين وعند ابن عربي» حين اعتبر الإنسان مختصراً شريفاً جامعاً لكل ما في الكون من كمالات.

وقد يجوز أن يكون الكندي قد تأثّر بما كان يدور في عصره من حوار بين الفِرَق الإسلامية بين السمنية الذين كانوا ينكرون وجود الله فألزمهم جهم معرفة الله بواسطة مذاهبهم في الروح والجسد الذي كان هو كل شيء عندهم باعتبارهم كانوا حسيّين[1].

وعلى كل حال فإن هذا الدليل ليست له القيمة الفلسفية الخالصة لأن التمثيل والقياس غير متكافىء من الجانبين، إذ إنه شتّان بين نسبة الله إلى العالم ونسبة النفس إلى البدن، ولكنه دليل يمكن أن يوجّه إلى الإنسان العادي، ويمكن أن يُزيل مَن عنده بعض الشك ربما تبقى عنده ولكنه لا يؤثّر في الإنسان الجاحد الذي يحتاج إلى أدلّة أخرى أقوى وأشدّ من هذا الدليل الإنساني. وعلى كل حال فإن أدلة الكندي ونواحي فلسفته متشعبة وكثيرة.

٢١ ـ الوحدانية عند الكندي:

بحث الكندي ـ شأنه في ذلك شأن أكثر الفلاسفة العرب ومتكلّمي الإسلام في موضوع الوحدانية كصفة من صفات الله. وقال إن الله واحد بالعدد وبالذات.

والكندي يعبّر في ذهابه إلى الوحدانية عن الروح الإسلامية من بعض الزوايا بمعنى أن ما يسوقه لتقرير وحدانية الله يعتمد في

(١) انظر: هذا الحوار الدائر بين جهم بن صفوان وبين من يسمون «بالسمنية» في كتاب «نماذج من الفكر الديني عند الإسلاميين».

بعض جوانبه على الآيات التي نجدها في القرآن والتي تذهب إلى أن الله واحد لا شريك له، وأنه ليس كمثله شيء.

ونودّ أن نشير قبل أن نعرض لفكرة الكندي عن الوحدانية والتي تستند كما قلنا ـ في بعض جوانبها على أسس دينية إسلامية ـ إلى أن طريق الشرع قد بُني على ثلاث آيات هي: ﴿ لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا ﴾(1).

﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إلّه * إذاً لذهب كل إلّه بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عمّا يصفون ﴾(2)، ﴿ قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً ﴾(3).

ومع هذا فلا تخلو آراء الكندي في هذا المجال من التأثّر بالتراث الأرسطي كما سنبيّن ذلك من جانبنا بعد قليل.

قلنا إن الكندي قد اهتم بالتدليل على وحدانية الله فهو في رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، بعد أن يبيّن المعاني التي تقال على الواحد(4)، يؤكد على وحدانية الله ببيان أنه لا يشبه أي شيء آخر فهو يقول إن الواحد الحد ليس هو شيء من المعقولات ولا هو عنصر ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا

---

(1) انظر: سورة الأنبياء، آية: ٢٢.
(2) انظر: سورة المؤمنون، آية: ٩١.
(3) انظر: سورة الإسراء، آية: ٤٢.
(4) انظر: ص ١٥٤ وما بعدها من نشرة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة.

نفس ولا عقل ولا جزء ولا جميع ولا بعض ولا واحد بالإضافة إلى غيره بل واحد مرسل ولا يقبل التكثير ولا هيولى ولا صورة ولا ذو كمية. ولا ذو كيفية ولا ذو إضافية ولا موصوف بشيء من باقي المعقولات[١] ولا ذو جنس ولا موصوف بشيء مما نفى أن يكون واحداً بالحقيقة فهو إذن وحدة محض أعني لا شيء غير واحد غيره فمتكثّر إنه الواحد بالذات الذي لا يتكثّر بتّة بجهة من الجهات ولا ينقسم بنوع من الأنواع لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره ولا هو زمان ولا مكان ولا حمل ولا محمول ولا جزء ولا جوهر ولا عرض ولا ينقسم بنوع من أنواع القسمة أو التكثّر بتّة»[٢].

الكندي إذن - كما هو واضح - يذهب إلى أن الله واحد وهو لا يكتفي بإثبات الوحدة من جهة النظر في الله من جهة ذاته، بل نراه أيضاً يحاول أن يؤكد على وحدانية الله عن طريق محاولة إثبات أنه يختلف في ذلك عن بقية الموجودات المخلوقة أي عدم الشبه بينه تعالى وبين خلقه.

نجد هذا في رسالة أخرى له وهي رسالته في وحدانية الله وتناهي جرم العالم فهو بعد إثبات حدوث العالم - كما سبق أن رأينا - بمعنى أن هذا العالم حادث عن محدث يتطرّق مباشرة إلى بيان أن المحدث لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً ويحاول بعد

---

(١) انظر: في نشرة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: المعقولات، والأرجح المقولات حتى تتّسق مع بقية النص.

(٢) انظر: ص ١٦٠ - ١٦١.

ذلك إثبات الوحدانية لله. فيقول: فإن كان كثيراً منهم مركّبون لأن لهم اشتراكاً في حال واحدة لجميعهم أي لأنهم فاعلون والشيء الذي يعمّه شيء واحد، إنما يتكثّر بأن ينفصل بعضه من بعض بحال فإن كانوا كثيراً ففيهم فصول كثيرة.

فهم مركّبون مما عمّهم ومن خواصّهم... والمركّبون لهم مركب لأن مركباً ومركباً من باب المضاف فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول وإن كان كثيراً ففاعل الكثير كثير دائماً. وهذا يخرج بلا نهاية وقد اتّضح بطلان ذلك فليس للفاعل فاعل فإذن ليس كثيراً بل واحد غير متكثّر سبحانه وتعالى عن صفات الملحدينَ علوّاً كبيراً لا يشبه خلقه لأن الكثرة في كل الخلق موجودة وليست فيه بتّة، ولأنه مبدع وهم مبدعون ولأنه دائم وهم غير دائمين لأن ما تبدل تبدلت أحواله وما تبدّل فهو غير دائم[1].

إلى هنا يكون فيلسوفنا قد أثبت وحدانية الله ومن اللازم في هذا المجال أن نقرّر أن الكندي سواء استدلّ على الوحدانية بالنظر إلى الله من جهة ذاته أو عن طريق بيان أوجه المفارقة بينه وبين موجوداته يعتمد في بعض الجوانب على الآيات القرآنية التي سبق أن ذكرناها.

- بقي أمامنا الآن الإشارة إلى علاقة دليل الكندي على الوحدانية بدليل المتكلمين والإشارة ثانياً إلى تأثره بالتراث الأرسطي في هذا المجال.

(١) انظر: ص ١٠٧ من نشرة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة.

فبالنسبة للمتكلمين نجد أنهم قد بحثوا في هذا المجال مجال الوحدانية من جوانب عدّة، بحثوا فيه في معرض دراستهم للتنزيه، وبحثوا فيه أيضاً من زاوية أخرى تتعلق فيما سبق أن أشرنا بتلك الآيات الثلاث الموجودة في القرآن والتي يفهم منها أن الله واحد.

نوضح ذلك فنقول إن دراسة المعتزلة مثلاً لموضوع الوحدانية يتعلق أساساً بدراستهم للتنزيه والعلاقة بين الصفات والذات وكيف أن صفاته عين ذاته فالمعتزلة قد رأوا في القرآن آيات كثيرة تدلّ على التنزيه، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ وآيات أخرى تدلّ في ظاهرها على التجسيم كقوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾.

وإذا رجعنا إلى كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري(١) وهو في معرض ذكره لآراء المعتزلة في هذا المجال وجدناه يقول حاكياً مذهبهم: إن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا جوهر ولا شخص ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن وليس يتبعّض وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء وليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان ولا تجوز عليه المماسّة ولا العزلة

(١) انظر: ج ١، ص ٢١٦.

ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالّة على حدوثهم ولا يوصف بأنه متناهٍ ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات. وليس بمحدود ولا والد ولا مولود. ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه. ولا تجري عليه الآفات ولا تحلّ به العاهات وكل ما يخطر بالبال ويتصوّر بالوهم فغير مشبّه له.

لم يزل أولاً سابقاً متقدّماً للمحدثات موجوداً قبل المخلوقات ولم يزل عالماً قادراً حيّاً، ولا يزال كذلك ولا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع شيء لا كالأشياء، عالم قادر حيّ لا كالعلماء القادرين الأحياء وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إلّه سواه ولا شريك له في ملكه ولا وزير له في سلطانه ولا معين على إنشاء ما نشأ وخلق ولم يخلق على مثال سابق. وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا أصعب عليه منه. ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضارّ ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والآلام. ليس بذي غاية فيناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء.

يتبين من هذا النص الطويل كيف دافع المعتزلة عن التنزيه وتعمّقوا في شرح الآية ﴿ ليس كمثله شيء ﴾. وعلى هذا النحو أخذوا يؤوّلون الآيات الأخرى دفاعاً عن مبدئهم فقوله تعالى: ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾ يرى المعتزلة أن فيها تعبيراً مجازياً يدلّ

على إثبات السخاء له ونفي البخل عنه، وهكذا.

هذا جانب من الجوانب الذي يبحث فيه المتكلمون ويتعلق بمسألة وحدانية الله، والمقارن بين أقوال الكندي التي سبق أن ذكرناها وهذه الأقوال يجد تشابهاً بين مبحث الوحدانية عند المتكلمين ومبحث الوحدانية عند الكندي وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن المعتزلة حين حاولوا تحديد معنى الوحدانية ذهبوا إلى أن معنى ذلك أن ذاته تعالى ليست مركبة من اجتماع وانضمام وأمور كثيرة. إذ لو كان مركباً لاحتاج كل جزء إلى غيره لأن كل مركب يفتقر إلى غيره والله منزّه عن الافتقار إلى الغير فالله واحد تامّ وذاته ليس فيها كثرة بوجه من الوجوه.

بل يدلنا على ذلك أيضاً التساؤل عن العلاقة بين الذات والصفات، فإذا كان المعتزلة قد أثاروا مشكلة صفات الله فإنهم تساءلوا عن هذه الصفات هل هي عين ذاته أو غير ذاته، وقالوا إن ذات الله وصفاته شيء واحد، ومعنى ذلك أن الله حيّ عالم قادر بذاته لا يعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته ودليلهم على ذلك أن الله لو كان عالماً بعلم زائد على ذاته وحياً بحياة زائدة على ذاته كما نرى ذلك في الإنسان، لأدّى هذا إلى أن نسلّم بصفة وموصوف وحامل ومحمول.

أما الجانب الآخر الذي يدلّنا على التشابه بين مبحث الكندي في الوحدانية ومبحث المتكلمين في هذا المجال، فيتمثّل في تعمّق المتكلمين في شرح الآيات القرآنية التي تذهب إلى أن الله واحد.

فقد سبق أن قلنا إن الكندي إذا كان قد ذهب إلى وحدانية الله. فإنه قد اعتمد على هذه الآيات. وإن هذا أثر إسلامي في بحثه فإذا تجاوزنا ذلك وانتقلنا خطوة أخرى وجدنا مزجاً قام به المتكلمون بين جانب ديني يتمثّل في تلك الآيات وخاصة قوله تعالى: ﴿ لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا ﴾ وبين جانب جدلي يتمثّل في إضفاء نوع من التفصيلات والتفريعات حول هذه الآيات وهذا يتمثّل في دليل التمانع أو التغالب[1] عند متكلمي الإسلام.

فالباقلاني مثلاً يقول وهو بصدد بحث موضوع وحدانية الله: وليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك، والدليل على ذلك أن الاثنين يصحّ أن يختلفا ويريد أحدهما ضدّ مراد الآخر فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته فوجب أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعاً لتضاد مراديهما فوجب ألّا يتمّا أو يتم مراد أحدهما دون الآخر فيلحق مَن لم يتمّ مراده العجز، أو لا يتم مرادهما فيلحقهما العجز، والعجز من سمات المحدث والقديم لا يجوز أن يكون عاجزاً[2].

وإذا رجعنا إلى شرح العقائد النفسية وجدنا التفتازاني يشير

---

(١) راجع نقد ابن رشد لهذا الدليل في كتابنا: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٢٣٩ وما بعدها.

(٢) انظر: التمهيد، ص ٢٥.

إلى دليل التمانع أو التغلّب عند المتكلمين فيقول إن صانع العالم واحد فلا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلّا على ذات واحدة. والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ لو كان فيهما آلهة إلى الله لفسدتا ﴾ وتقريره أنه لو كان إلّهان لأمكنٍ بينهما تمانع بأن يريد أحدهما حركة زيد، والآخر سكونه لأن كلًّا منهما في نفسه أمر ممكن، وكذلك تعلّق الإرادة بكلٍّ منهما إذ لا تضادّ بين الإرادتين بل بين المرادين وحينئذ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدّان وإلّا فيلزم عجز أحدهما وهو أمارة الحدوث والإمكان لما فيه من شائبة الاحتياج. فالتعدّد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال فيكون مُحالاً. وهذا تفصيل ما يقال إن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وإن قدر لزم عجز الآخر.

وبما ذكرنا يندفع ما يقال إنه يجوز أن يتّفقا من غير تمانع أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامهما المُحال. أو أن يجتمع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً[1].

---

(١) انظر: ص ٢١٦ وما بعدها وعند الجويني في كتابه: «الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد عن دليل التمانع أو التغالب» فيقول إن الإله واحد ويستحيل تقدير إلّهين والدليل عليه أنا لو قدرنا إلّهين وفرضنا الكلام في جسم وقدّرنا في أحدهما إرادة تحريكه، وفي الثاني إرادة تسكينه فتتصدى لنا وجوه كلها مستحيلة، وذلك أنّا لو فرضنا نفوذ إرادتيهما ووضوح مراديهما لاقتضى ذلك اجتماع الحركة والسكون في المحل الواحد والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل ويستحيل أيضاً أن لا =

إلى هنا يكون قد اتّضح لنا الجوانب الدينية والجوانب الكلامية التي نجد تشابهاً بينها وبين رأي الكندي في الوحدانية بمعنى أن الكندي إذا كان قد اعتمد على تراث ديني فإنه من المحتمل أن يكون قد اعتمد على تراث كلامي وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن دليل التمانع أو التغالب إنما هو مستمدٌّ أساساً من هذه الآيات القرآنية، وإذا وضعنا في الاعتبار أيضاً أن هذا الدليل لا يقوم على جوانب فكرية محدّدة أي أقيسة منطقية تقوم على مقدمات تؤدّي إلى نتائج بقدر ما يقوم على مجرد افتراض فكرة الخلاف بين الآلهة[1].

نقول: هذه الآيات القرآنية لأننا لا نريد أن نذهب إلى اعتماد الكندي في تدليله على الوحدانية على آية دون آية أخرى[2].

= تنفذ إرادتهما، فإن ذلك يؤدّي إلى خلو المحل القابل للحركة والسكون عنهما ثم ما له إثبات إلَهين عاجزين قاصرين عن تنفيذ المراد. ويستحيل أيضاً الحكم بنفوذ إرادة أحدهما دون الثاني إذ في ذلك تعجيز مَن لم تنفذ إرادته (ص ٥٣).

(١) يذهب ابن رشد إلى أن وجه الضعف في هذا الدليل هو أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا قياساً على المريدين في الشاهد يجوز أن يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف، وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع (مناهج الأدلّة ص ١٥٧)، وانظر أيضاً: (النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٢٤١).

(٢) يقول الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة في مقدمة نشرته لرسائل الكندي الفلسفية (جـ ١، ص ٨٠) إن دليل الكندي جديد بالنسبة للأدلة التي يمكن أن تؤخذ من آيات التوحيد القرآنية مثل دليل التمانع أو التغالب =

بقيت مسألة أخيرة نودّ أن نشير إليها الآن وهي أننا من جانبنا لا نستطيع أن ننفي تأثّر الكندي بأرسطو ولو من بعض الزوايا، صحيح أننا لا نجد قضية التوحيد عند أرسطو واضحة وحاسمة من بعض وجوهها إذا وضعنا في الاعتبار الصفات التي يخلعها على عقول الكواكب وعددها، ولكن صحيح أيضاً أن لأرسطو بعض العبارات التي تؤدّي بنا إلى القول بأن فكرة الإلّه الواحد موجودة في فلسفته وخاصة عن طريق الذهاب إلى أن العالم واحد ومَن يقارن بين أقوال الكندي في فلسفته وبين أقوال أرسطو، يجد تأثّر الكندي بأرسطو بارزاً من بعض الوجوه[1].

ففي مقالة اللاّم من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو[2] نجد هذا الاتجاه واضحاً يقول ثامسطيوس في تلخيصه لمقالة اللام من

المشهور عند متكلمي الإسلام والذي يستند إلى آية: ﴿ لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا فسبحان الله ربّ العرش عمّا يصفون ﴾، ولا يشبه دليل الكندي من حيث الروح إلاّ الدليل الذي يمكن أن يؤخذ فلسفياً من آية ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إلّه إذاً لذهب كل إلّه بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عمّا يصفون ﴾.

(١) نجد رأياً آخر حول هذا الموضوع، هو رأي الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة فهو يقول في مقدمته الممتازة لرسائل الكندي حين الحديث عن دليل الكندي على الوحدانية ويصعب أن نجد هذا الدليل عند أرسطو ولا عند أفلاطون لأن الأول محدّد فيما يتعلق بالمحرك الأول ولأن نظرية الثاني في المثل وفي الكائنات الروحية وما لها من صفات وفعل تجعل التوحيد عنده، حتى لو حاولنا الوصول إلى إثباته بتكلّف ـ مشوّشاً على كل حال، ص ٨٠.

(٢) انظر: Aristatle: Metaphysics ch 8. 1074 A.

كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو: إنه إن كان العالم أكثر من واحد فيجب أن تكون العلل الأولى أكثر من واحـد، والأشياء التي صوّرتها واحدة وعددها كثرة يكـون السبب في كثرتهـا المادة والعنصر والمحرّك الأول لا تشوبه الهيولى ولا هو ذو جسم فيجب أن يكـون المحرّك الأول واحـداً في الحدّ والعـدد، والجسم المتحرك أيضاً إن كان متصل الحركة يجب أن يكـون واحداً كالعالم واحد[1].

بالإضافة إلى أن أرسطو يذهب في بعضٍ المواضع إلى تقرير الوحدانية أي وحدانية الإلّه ذهب إلى ذلك مثلاً في آخر كلماته في مقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا[2]، فيرى أنه لو كانت المبادىء كثيرة لم تكن السياسة خير السياسات.

يوضح ذلك ابن رشد في تفسيره لميتافيزيقا أرسطو فيقول يريد «أي أرسطو»: إن كانت المبادىء الأولى للعالم مبـادىء مختلفة فالموجودات التي هاهنا لا يمكن أن توجد فيهـا خير السياسة ولا نظام يشبه نظام السياسة وخيره كما أنه إذا كانت الرئاسات كثيرة لم يوجد للسياسة نظام ولا استقامة واعتزال، ولذلك كما قال: لا خير في كثرة الرؤساء بل الرئيس واحد[3].

---

(١) انظر: ص ١٩ من كتاب أرسطو عند العرب، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي.

(٢) انظر: Aristatle: Metaphysics, ch 10.1075 B, 1076 A.

(٣) انظر: جـ ٣، ص ١٣٧٦ من النشرة الممتازة للأب سوريس بويج ويجدر، القول في معرض تأكيدنا للتراث الأرسطي أنه من الممكن أن يفهم =

اتضح لنا الآن كيف ذهب الكندي إلى إثبات وحدانية الله معتمداً على أدلّة قرآنية تتمثّل في أكثر من آية يضاف إليها جوانب كلامية اعتمدت بدورها على الآيات القرآنية كما تأثّر أيضاً من بعض الزوايا باتجاه أرسطو إلى إثبات وحدانية الإله في مقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا.

٢٢ ـ التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندي:

نكاد نقول إن دراسة موضوع العلاقة بين الشريعة والحكمة، أو بين الفلسفة والدين قد استنفد من الفلاسفة والمفكّرين العرب جهداً كبيراً فهم قد اهتمّوا بدراسة هذه المسألة اهتماماً عظيماً لأنهم حين وصلتهم الفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة

= الفيلسوف الآية القرآنية فهماً يختلف عن فهم المتكلم لها لأن الفيلسوف يسعى إلى البرهان بعكس ما يفعل علماء الكلام حين يحصرون أقوالهم في دائرة جدلية. نوضح ذلك مثلاً بما ذهب إليه ابن رشد حين وقف عند الآية القرآنية ﴿ ... لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا ﴾ فهو أي ابن رشد ـ لم يقف عند حدود التفسير الكلامي للآية بحيث يقول بفكرة التمانع والتخالف ولكنه حاول أن ينظر إليها بمنظور فلسفي فهو يقول إن المدلول من هذه الآية متّفق مع ما يراه الفلاسفة. إذ لما تأمل القدماء الموجودات ورأوا أنها كلها تؤمّ غاية واحدة وهو النظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في المعسكر من قبل قائد المعسكر والنظام الموجود في المدن من قِبَل مدبّري المدن اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا ﴾ (تهافت التهافت ص ٤٧، وأيضاً: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٢٣٩).

أرسطو وجدوا في هذه الفلسفة بعض الآراء التي قد تبدو مخالفة لآراء الشريعة الإسلامية. ولمّا كانوا حريصين على التمسك بدينهم بالإضافة إلى تعلقهم بالفلسفة اليونانية فقد وجدوا من الواجب عليهم الخوض في موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين وإثبات العلاقة بينهما، أي العلاقة بين الحكمة الفلسفية والشريعة الدينية.

حاول فلاسفة العرب إذن التوفيق بين الفلسفة والدين وذلك لاعتقادهم أن الفلسفة والدين يساند كلٌّ منهما الآخر في كل المسائل الجوهرية، وإن بدا بينهما تعارض فإنه ليس حقيقياً وإنما نشأ نتيجة لسوء فهم كليهما.

نقول إن هذه المشكلة كانت من المشكلات الفلسفية والدينية التي خاض فيها كلّ فلاسفة العرب تقريباً، فهي إذا كانت قد بعثت من جانب الكندي كما سنرى بعد قليل فإنها قد بعثت أيضاً من جانب الفارابي وابن سينا على صورة أو أخرى من الصور العديدة.

بل قد بحث فيها أيضاً فلاسفة المغرب الإسلامي (كابن طفيل وابن رشد) فإذا كانت هذه المشكلة تعدّ هامّة بالنسبة لفلاسفة المشرق إلّا أنها كانت بدورها هامّة، بل أكثر أهمية بالنسبة لفلاسفة المغرب الإسلامي أي فلاسفة بلاد الأندلس في تلك الفترة، وقد يكون مردّ ذلك هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة حتى اعتقد أنها لن تقوم لها قائمة بعد هذا الهجوم العنيف.

فتاريخ الفلسفة العربية يحدّثنا بأن ابن طفيل مثلاً وكذلك ابن رشد من فلاسفة المغرب الإسلامي الذين بحثوا في هذا الموضوع، وإذا كان ابن رشد مثلاً آخر فلاسفة العرب قد استفاد من محاولات فلاسفة المشرق كالكندي والفارابي وابن سينا فإنه أيضاً قد استفاد من معاصره ابن طفيل.

فإذا رجعنا مثلاً إلى كتاب ابن طفيل «حيّ بن يقظان» وجدناه يشير إلى الغزالي وينقده نقداً سريعاً، ولكنه يسعى بدوره كفيلسوف عربي إلى الجمع بين الفلسفة والدين. وكان حريصاً على الجمع بينهما وإن لم يكن الهدف الأول والأساس من كتابه «حي بن يقظان» الجمع بين الفلسفة والدين[1].

نخلص من هذا القول بأن أكثر فلاسفة ومفكّري العرب قد خاضوا في دراسة موضوع العلاقة بين الفلسفة والدين. ونريد الآن أن ندرس محاولة الكندي، فما هي الأسباب التي دفعت الكندي إلى دراسة هذه المسألة؟ وكيف حاول التوفيق بينهما؟

٢٣ ـ الأسباب التي دفعت الكندي للتوفيق بين الفلسفة والدين:

١ ـ أول هذه الأسباب نجده عند الكندي وعند غيره من فلاسفة العرب أن القرآن بآياته العديدة يدعو إلى النظر والبحث في جنبات الكون.

---

(١) انظر: في تفصيل ذلك الكتاب النزعة العقلية وفلسفة ابن رشد، ص ٢٦٨، وما بعدها.

والواقع أننا نجد في القرآن آيات كثيرة في هذا المجال مثل قوله تعالى: ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾، وقوله تعالى: ﴿ أوَلم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾، وقوله تعالى: ﴿ أفي الله شك فاطر السموات والأرض ﴾، وقوله تعالى: ﴿ ويتفكّرون في خلق السموات والأرض ﴾، وقوله تعالى: ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت ﴾، وقوله تعالى: ﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبثّ فيها من كلّ دابّة وتصريف الرياح والسّحاب المسخّر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾.

آيات عديدة إذن تحثّ على النظر والبحث في جنبات الكون سمائه وأرضه وهذا قد دفع الكندي وغيره من فلاسفة العرب إلى القول بأن الفلسفة لا تتعارض مع الدين.

٢ ـ ثاني هذه الأسباب أو الدوافع التي حملت الكندي على التوفيق بين الحكمة والشريعة أن الفلسفة كان ينظر إليها أحياناً في عصره نظرة شك وارتياب، فالكندي فيما يقول المؤرّخون قد عاش فترة من حياته في عصر المتوكل الخليفة العباسي الذي قوي فيه سلطان ونفوذ أهل السُّنّة.

ولا يخفى علينا أن الحياة الفكرية في عصر المأمون كانت غيرها في عصر المتوكل فالمأمون قد انتصر للمعتزلة

الذين هم أقرب إلى الفلاسفة. أما المتوكل فكان على خلاف ذلك لقد ساند أهل السُّنّة، ومن هنا وجد الكندي واجباً عليه وقد عاش فترة من حياته في عصر المتوكل أن يدافع عن النظر العقلي الفلسفي أي تلك البحوث والدراسات التي يقوم بها الفلاسفة.

٣ ـ ثالث هذه الأسباب أن الكندي فيما يقول ابن أبي أُصيبعة في كتابه «طبقات الأطباء» لقد لحقه الأذى بسبب اشتغاله بالفلسفة، والمفكّر حين يلحقه الأذى بسبب اشتغاله بشيء ما وفي نفس الوقت يكون حريصاً على الاشتغال به وعدم تركه لا بدّ أن يحاول من جانبه وضع بعض الكتب والرسائل التي يدرس فيها هذه المسألة مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين. فابن النديم مثلاً في كتابه «الفهرست» يقول إن من بين مؤلّفات الكندي رسالة «في إثبات الرُّسل» ورسالة أخرى «في نقض مسائل الملحدين».

هذه من الأسباب التي نراها قد دفعت الكندي لمحاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة.

والواقع أننا لو رجعنا إلى المؤلفات التي تركها الكندي لنا وجدنا العديد منها يهتم بدراسة هذه المسألة من جانب أو من آخر إما بصفة عامّة وإما عن طريق البحث في التفصيلات. ونستطيع أن نعتمد على رسالتين له بصفة أساسية تناولتا دراسة هذه المسألة وهما رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة ورسالته في «كمية كتب أرسطوطاليس» وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة.

ولا يعني هذا أن دراسة هذه المسألة عنده تعدّ محصورة في هاتين الرسالتين فقط، بل إنه في سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين نراه في رسائل غيرها يحاول تأويل بعض المفاهيم الدينية بحيث تتفق مع مثيلاتها في الفلسفة أي لكي تقترب الفلسفة من الدين وذلك يتضح بصفة خاصة في رسالته عن «سجود الحرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ». ونستطيع أن نقول:

١ ـ إن الرسالة الأولى وهي رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى تمثّل موقفه الدفاعي عن الفلسفة كما سنرى.

٢ ـ أما رسالته الثانية وهي «كمية كتب أرسطوطاليس» فتقوم فكرتها في مجال العلاقة بين الفلسفة والدين على التمييز بين طريق الشرع وطريق الفلسفة، وسنرى هذا واضحاً تماماً بعد قليل.

٣ ـ جوانب محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندي، في الصفحات الأولى من رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، نطالع تمهيداً يحاول فيه الكندي إبعاد الاتّهام عن الفلسفة والمشتغلين بها وبيان وجه الحاجة إليها لكي ينتهي من ذلك إلى بيان اتفاق الشريعة والحكمة والمقارنة بين أقوال الكندي في هذا المجال وأقوال ابن رشد في التبرير والاشتغال بدراسة كتب الفلاسفة اليونانيين، ويلاحظ تقارباً بينهما في بيان مبررات النظر في كتب القدماء وإن كان ابن رشد أكثر دقة وصراحة من الكندي.

ونستطيع من جانبنا الكشف عن أهم العناصر الموجودة في

رسالته إلى المعتصم بالله تلك الرسالة التي تمثّل كما قلنا موقفه الدفاعي عن الفلسفة: وسيتضح لنا كيف سيحاول الكندي جهده التوفيق بين الفلسفة والدين.

١ ـ تعدّ صناعة الفلسفة التي تُعرَف بأنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان من أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأسماها مرتبة وسبب ذلك أن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق[١].

معنى هذا أن الكندي يدافع عن الاشتغال بالفلسفة أو الحكمة بحيث لا يطعن فيها الطاعنون طالما أن المقصود منها نظرياً كان أو عملياً من المقاصد النبيلة.

فوضّح ذلك بالقول بأنه إذا كان الفيلسوف يسعى نظرياً إلى إصابة الحق ويسعى من جهة العمل أن يعمل بالحق الذي يدركه بالنظر فإنه لا يستطيع واحد من المهاجمين أن يطعن في الاشتغال بعلوم الحكمة طالما أن الغرض نظرياً والغرض عملياً من الأغراض الحقّة المشروعة[٢].

٢ ـ إذا كان غرض الفيلسوف إصابة الحق فإننا لا نجد مطلوباتنا من الحق فيما يقول الكندي من غير علّة، وعلّة وجود كل

(١) رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص ٦٧ من نشرة الدكتور محمد عبد الهادي.
(٢) راجع مقالة الشريعة والحكمة عند فيلسوف الإسلام الكندي، مجلة الفكر الإسلامي، بيروت ـ عدد ٩ السنة الثانية، ص ٦٤ وما بعدها.

شيء وثباته الحق[1]، ويحاول الكندي توضيح ذلك بقوله إن كل ما له إنية له حقيقة فالحق اضطراراً موجود إذن لإنيات موجودة، وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى: أعني علم الحق الأول الذي هو علّة كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التامّ الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف لأن علم العلّة الأولى أشرف من علم المعلول لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تامّاً إذا نحن أحطنا بعلم علّته[2].

ونريد أن نسأل الآن ما السبب في محاولة الكندي رفع الفلسفة الأولى فوق مرتبة غيرها من العلوم؟

نستطيع أن نقول إن هناك سببين رئيسيين: السبب الأول يكمن في متابعة الكندي لأرسطو في جانب، والسبب الثاني هو أنه يحاول التقريب بين الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا وبين الشريعة التي يشتغل بها الفقهاء نظراً لأن موضوع الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا عند العرب يصطبغ بالصبغة الدينية ولا أدلّ على ذلك من أن فلاسفة العرب يطلقون على الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا علم الإلّهيات.

السبب الأول إذن يتمثّل في متابعة الكندي لأرسطو،

---

(١) انظر: رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص ٩٧.
(٢)، انظر: المصدر السابق، ص ٩٧ ـ ١٠١.

توضح ذلك بالقول بأن أرسطو[1] إذا كان يُعلي من شأن العلوم النظرية كالطبيعة والرياضة وما بعد الطبيعة على العلوم العملية كالأخلاق والسياسة فإنه بدوره يُعلي من شأن ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى على غيرها من العلوم النظرية أو العملية، وهذه النظرة الأرسطية قد أثّرت في فلاسفة العرب.

وهذا السبب الأول يرتبط بالسبب الثاني الذي ذكرنا، منذ قليل بمعنى أن الفلسفة الأولى أو الإلّهيات إذ كانت أشرف العلوم عند الفلاسفة فإن هذا يؤدّي بالتالي إلى مشروعية الفلسفة والاشتغال بها طالما أن موضوع الإلّهيات الذي يخوض فيه الفلاسفة يتقارب ـ فيما يزعم الكندي ـ مع الموضوعات الدينية التي يخوض فيها الفقهاء.

٣ ـ من الأشياء الضرورية والواجبة ألّا نذمّ الذين كانوا أسباب منافعنا البسيطة فكيف إذن بهؤلاء الذين هم أسباب منافعنا العظيمة الجادّة. إنهم أفادونا إفادات كبيرة، إنهم سهّلوا لنا الكثير من المطالب الفكرية الخفيّة تلك المطالب التي لم يكن باستطاعتنا أن نصل إليها لولا وجودهم وبحثهم عن الحقيقة.

يقول الكندي: «فينبغي أن يعظم شكرنا للآيتين بيسير الحق فضلاً عمّن أتى بكثير من الحق إذا أشركونا في ثمار

---

(١) انظر: في تصنيف العلوم الفلسطنية عند أرسطو، الدكتور إمام عبد الفتّاح إمام مدخل إلى الفلسفة، ص ١٢٧، وما بعدها، دار الثقافة، القاهرة.

فكرهم وسهّلوا لنا المطالب الحقيّة الخفيّة بما أفادونا من المقدمات المسهّلة لنا سبل الحق فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا شدة البحث في مددنا كلها هذه الأوائل الحقيّة التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفيّة، فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا مع شدّة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك»[1].

هذا ما يقوله الكندي لكي يبرّر فكرته ولكي يؤكد لنا أنه من الواجب علينا أن نشكرهم لا أن نذمّهم هؤلاء الذين داوموا البحث عن الحقيقة واجتهدوا لإصابتها بحيث يكون من الصحيح فيما يقول الكندي أن نقول مع أرسطو: ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق إذ كانوا سبب كونهم فضلاً عن أنهم لهم وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق.

٤ - إذا قيل إن الفلسفة قد أتت لنا من بلاد غريبة عنّا أي من بلاد اليونان فإننا يجب ألاّ نستحي من استحسان الحق من أين أتى، أي حتى لو أتى لنا من الأجناس البعيدة عنّا والأمم المباينة لنا.

وفي هذا القول من جانب الكندي ردّ على ما كان يشاع أحياناً من أن الفلسفة إذا كان مصدرها اليونان والباحثون فيها فلاسفة وثنيون فإنه يجب الابتعاد عنها لأنها أتت من بلاد غريبة وبعيدة عنّا.

---

(١) انظر: رسالة الكندي إلى المعتصم بالله، ص ١٠٢.

كما أن في هذا القول مبدأً هاماً، إذ فيه دعوة إلى البحث عن الحقيقة كحقيقة وبصرف النظر عن كونها إسلامية أو غير إسلامية أو كونها عربية أو يونانية، كما تتّضح أهميته حين ندرك أن من أسباب الهجوم على المنطق مثلاً وهو آلة الفلسفة فيما يرى الإسلاميون أنه أتى من اليونان.

ولا شك أن هذه الدعوة قد أثّرت في الفيلسوف الأندلسي ابن رشد، فنحن حين ندرس رأيه في العلاقة بين الفلسفة والدين نجده يقول إذا كان كل ما يحتاج إليه النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتمّ فحص فينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم وننظر فيما قالوه من ذلك فإن كان كله صواباً قبلناه، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبّهنا عليه[1].

٥ ـ ولكن هل من الواجب على المهاجمين للفلسفة دراستها؟ يعتقد الكندي أنه من واجب الجميع طلب الفلسفة ودراستها حتى هؤلاء الذين يحاربونها بحيث نتقي سوء التأويل الذي يقوم به أهل الغربة عن الحق فيما يقول الكندي.

إن هؤلاء الذين يتجنبون البحث عن حقائق الفلسفة يجب عليهم أن يبحثوا فيما يقول الكندي: وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادّين لها اقتناؤها وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها

---

(١) انظر: ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص ٤ ـ ٥.

عليهم وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحصروا علّة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهاناً[1].

«وواضح أن الكندي في هذا الجزء من رسالته يهاجم مسلك رجال الدين أو الفقهاء وينقدهم وقد يكون من أسباب ذلك ما لحقه من أذى بسبب اشتغاله بالفلسفة كما سبق أن ذكرنا فهم من أهل «الغربة عن الحق» وإن تتوّجوا بتيجان الحق من غير استحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الأنفاع العامة الكل الشاملة لهم ولدرانة الحسد المتمكّن من أنفسهم البهيمية والحاجب يمنع سجوفة أبصار فكرهم عن نور الحق ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيلها وكانوا منها في الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجريئة الواترة ذبّاً عن كراسيهم المزوّرة التي نصبوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم علماء الدين لأن مَن اتّجر بشيء باعه ومَن باع شيئاً لم يكن له، فمَن اتّجر بالدين لم يكن له دين ويحقّ أن يتعرّى من الدين مَن عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً»[2].

بعد دفاع الكندي عن الفلسفة في رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى وتبريره الاشتغال بها وردّه على مَن يسيئون الظن بها يحاول أن يبيّن لنا أن المسائل التي تبحث فيها الفلسفة

---

(١) انظر: رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص ١٠٣ - ١٠٥.

(٢) انظر: رسالة الكندي إلى المعتصم بالله، ص ١٠٣ - ١٠٤.

وتقوم بدراستها قد أتت بها الرُّسل فهو يقول: «لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه والبُعد عن كل ضارّ والاحتراس منه واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرُّسل الصادقة عن الله جلّ ثناؤه فإن الرُّسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادّة للفضائل في ذواتها وإيثارها»(١).

هذا دفاع من جانب الكندي عن ضرورة الاشتغال بالفلسفة، وفيه أيضاً بيان بأن الدنيا ليس على خلاف مع الفلسفة بيد أننا لا بدّ أن نتساءل إذا أردنا دراسة كل جوانب آراء الكندي في هذا المجال أي مجال العلاقة بين الفلسفة والدين هل طريق الفلسفة هو نفسه طريق الدين؟ أي هل الطريق الذي يسير فيه الفلاسفة هو نفسه الطريق الذي يسلكه الأنبياء، أم أن هناك فرقاً بين العلم الإلّهي من جهة وبين الفلسفة من جهة أخرى؟

في الواقع نجد الكندي يُطلِعنا على فرق، وفرق جوهري بينهما،ولكن ما هو هذا الفرق الجوهري؟

إذا رجعنا إلى رسالة الكندي «في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تعطيل الفلسفة» وجدناه بعد بيانه لفروع العلوم الفلسفية على النحو الذي نجده عند أرسطوطاليس يتحدث عن علوم إلّهية أي علوم الأنبياء التي لا تأتي فيما يقول عن طريق

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص ١٠٤.

التحصيل والاكتساب، بل عن طريق الإلهام الإلّهي، ومعنى هذا أن هناك فرقاً جوهرياً ينبّهنا إليه الكندي بين علومٍ الأنبياء وعلوم الفلاسفة سواء تمثّل هذا الفرق في الطريق إلى كلٍ منهما، أو في المصدر الذي يتلقى منه كلٌ من الفلاسفة أو الأنبياء علومهم.

نوضح ذلك بالقول بأن الكندي يذهب إلى أن علوم الرُّسل تكون بلا طلب ولا تكلّف ولا بحيلة بشرية ولا زمان بل إن هذه العلوم تكون بإرادة الله تعالى عن طريق تطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالته.

هذه العلوم تعدُّ ـ فيما يرى الكندي ـ خاصة بالرُّسل دون غيرهم من الفلاسفة الذين تجيء علومهم عن طريق الاكتساب والتدريب والتجربة وطول البحث واتّباع مبادىء منطقية ورياضية وما شابه ذلك من طرق تعدُّ كسبية وتأتي خلال الزمان[1].

ومن الواضح أن الطريق إلى اكتساب هذه العلوم يختلف عن طريق علوم الأنبياء، يقول الكندي في رسالته في كمية كتب أرسطوطاليس: «فأما الرُّسل فلا بشيء من ذلك بل بإرادة مرسلها جلّ وتعالى بلا زمان يحيط بطلب ولا غيره تستيقن العقول أن ذلك من عند الله جلّ وتعالى».

ويحاول الكندي ـ كما سنرى بعد قليل ـ ضرب بعض الأمثلة لتوضيح مقصوده، وهو أن ما يأتي به الرسول عن طريق وحي إلهامي لا يتأتّى للفيلسوف إلاّ بالاكتساب والتدريب وطول

(١) انظر: رسالة كمية، كتب أرسطوطاليس، ص ٣٧٢.

البحث بل إن الفيلسوف قد لا نجد عنده إجابات عن مسائل أجاب عنها الرُّسل في إيجاز وإحاطة شاملة بالمطلوب(١).

إنه يضرب مثالاً لذلك بإجابة الرسول ﷺ للذين سألوه: مَن يحيي العظام وهي رميم؟ والمتأمّل فيما أورده الكندي في هذا المجال يجد أنه قدّم لنا تفسيراً حاول فيه بيان الخصائص التي تمتاز بها العلوم الإلّهية والتي لا نجدها متمثّلة في علوم الفلاسفة أي تلك العلوم البشرية الإنسانية.

يقول الكندي فإنه إن تدبّر متدبّر جوابات الرُّسل فيما سُئِلوا عنه من الأمور الخفيّة الحقيّة التي إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حياته التي أكسبته عملها الطويل الدؤوب في البحث والتروّض ما نجده أتى بمثلها في الإجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب كجواب النبي ﷺ فيما سأله المشركون عنه مما علّمه الله إذ هو بكل شيء عليم لا أوّلية له ولا تقصيراً بل سرمداً أبداً إذ تقول له وهي طاعنة ظانّة أنه لا يأتي بجواب فيما قصد به بالسؤال عنه صلوات الله عليه: يا محمد «مَن يحيي العظام وهي رميم»؟ إذ كان ذلك عندها غير منازعة فأوحى إليه الواحد الحق جلّ ثناؤه: ﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾ إلى قوله: ﴿كن فيكون﴾، فأيّ دليل في العقول النيّرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام بل إن لم تكن فممكن إذا بطلت بعد أن كانت وصارت رميماً أن تكون أيضاً فإن جمع المتفرّق أسهل من صنعه ومن إبداعه فأما عند ربّهم

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٣٧٣.

فواحد لا أشدّ ولا أضعف فإن القوة التي أبدعت ممكن أن تنشىء ما أدثرت وكونها بعد أن لم تكن موجودة للحسّ فضلاً عن العقل فإن السائل عن هذه المسألة الكافر بقدرة الله جلّ وتعالى مقرّ أنه كان بعد أن لم يكن وعظمه لم يكن هو معدوم فعظمه كان اضطراراً بعد أن لم يكن فإعادتها وإحياؤها كذلك أيضاً فإنها موجودة حيّة بعد أن لم تكن حيّة فممكن أيضاً أن تصير حيّة بعد إذ هي لا حيّة ثم بيّن أن كون الشيء من نقيضه موجود إذ قال: ﴿ الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون ﴾، فجعل من لا نار ناراً أو من لا حارّ حارّاً فإذن إن الشيء يكون من نقيضه اضطراراً فإن الحادث إن لم يكن يحدث من غير نقيضه وليس بين النقيضين واسطة أعني بالنقيض هو ولا هو فالشيء إذن يحدث من ذاته فذاته إذن ثابتة أبداً أبدية لا أوّلية لها[1].

ومن هنا نجد الكندي حريصاً على التنبيه إلى ما تتميز به علوم الأنبياء عن علوم الفلاسفة دليل هذا قوله: فأيّ بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله جلّ وتعالى إلى رسوله ﷺ فيها من إيضاح أن العظام تجيء بعد أن تصير رميماً وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض وأن الشيء يكون من نقيضه كلّت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيلة وقصرت عن مثله نهايات البشر وحجبت عنه العقول الجزئية[2].

---

(١) انظر: الكندي، رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس، ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤.
(٢) انظر: المصدر السابق، ص ٣٧٦.

٢٤ ـ تقييم محاولات التوفيق عند الكندي وغيره من الفلاسفة:

نتهي من هذا إلى القول بأن الكندي قد حاول جهده التوفيق بين الفلسفة والدين، ولكن هذا التوفيق لم يمنعه من بيان الفروق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة. إن هناك فروقاً جوهرية بينهما ينبّهنا إليها الكندي، وإذا كان في هذه الفروق ما يُشعِرنا باختلاف طريق الدين عن طريق الفلسفة فإنها مع ذلك لا تؤدّي إلى استبعاد محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين بحيث يعيش كلّ من المشتغلين بهما في وئام واتفاق مع بعضهم البعض وذلك إذا أدخلنا في الاعتبار ما سبق أن ذكرناه من نقض الكندي لآراء المهاجمين للفلسفة والمشتغلين بها.

وعلى كلٍّ فإننا نودّ أن نشير من جانبنا إلى أن مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين سواء عند الكندي أو عند غيره من الفلاسفة الذين بحثوا فيها إنما هي مشكلة تاريخية، أي كانت هناك أسباب معينة في وقتها دفعت إليها وليس من المناسب بعد أن زالت تلك الأسباب التاريخية أن يخصّص المفكّر مبحثاً من مباحثه الفلسفية لمحاولة التوفيق بين جانب فلسفي وجانب ديني.

وإذا كنّا نكتب الآن عن هذه المحاولة من جانب الكندي فليس هدفنا إلاّ التعرّف على جانب من الجوانب الخاصّة بتراث الكندي، ولكن هذا الجانب من التراث ليس مُلزِماً لنا لأنه قد أصبح في ذمّة التاريخ.

ثبت المراجع

١ ـ معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، للدكتور عبده فرّاج.
٢ ـ فلسفة الإسلاميين، دكتور سامي نصر لطف.
٣ ـ الأغاني، للأصفهاني.
٤ ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام.
٥ ـ فيلسوف العرب والمعلّم الثاني، للشيخ مصطفى عبد الرازق.
٦ ـ الفهرست، لابن النديم.
٧ ـ سرح العيون، شرح ابن زيدون.
٨ ـ لسان الميزان.
٩ ـ كتاب الكندي فيلسوف العرب، الأهواني.
١٠ ـ طبقات الأمم، صاعد الأندلسي.
١١ ـ مقدّمة ابن خلدون.
١٢ ـ رسائل الكندي.
١٣ ـ طبقات الأمم.
١٤ ـ كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى.
١٥ ـ المدخل في علم الفلسفة.
١٦ ـ رسالة الحدود والرسوم.
١٧ ـ رسالة الفاعل الحق التامّ.

١٨ ـ رسالة حدود الأشياء.
١٩ ـ الإبانة عن سجود الحرم الأقصى.
٢٠ ـ رسالة العلّة الفاعلة القريبة للكون والفساد.
٢١ ـ رسالة في كمية كتب أرسطو.
٢٢ ـ الكليات، لأبي البقاد.
٢٣ ـ نماذج من فلسفة اليونانيين.
٢٤ ـ فكرة الجوهر عند فلاسفة الإسلام، مخطوط بمكتبة كلية الآداب ـ جامعة عين شمس، القاهرة.
٢٥ ـ رسالة الكندي في القول في النفس، مجموعة رسائل الكندي.
٢٦ ـ مقدمة أبي ريدة لرسالة العقل.
٢٧ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.
٢٨ ـ نشرة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة.
٢٩ ـ النزعة العقلية لابن رشد.
٣٠ ـ التمهيد في الفلسفة.
٣١ ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.
٣٢ ـ كتاب أرسطو عند العرب.
٣٣ ـ النشرة الممتازة، للأب سوريس بويج.
٣٤ ـ مقالة الشريعة والحكمة عند فيلسوف الإسلام الكندي.
٣٥ ـ تصنيف العلوم الفلسفية عند أرسطو، للدكتور إمام عبد الفتاح.
٣٦ ـ مدخل إلى الفلسفة.
٣٧ ـ ابن رشد بين الحكمة والشريعة.

فهرس الكتاب